

2
Г-66

П.Г.Гонченко

Критика
религиозных
концепций
О
«конце мира»

*Социальные
истoki и идейная сущность
христианской эсхатологии*

„Вища школа“

2
Г66

Стуж

П. Г. Гопченко

КОНТРОЛЬНЫЙ
ЭКЗЕМПЛЯР

Критика религиозных концепций о „конце мира“

Социальные
истoki и идейная сущность
христианской эсхатологии

198602 ОДЕУ

434 235v

Одесский институт народного
хозяйства
БИБЛИОТЕКА
Отдел обработки

Киев—Одесса
Главное издательство
издательского объединения «Вища школа»
1979

Гопченко П. Г. Критика религиозных концепций о «конце мира». Социальные истоки и идейная сущность христианской эсхатологии. — Киев—Одесса: Вища школа. Головное изд-во, 1979. 192 с. 10509. 0400000000.

В монографии анализируются социальные истоки и идейная сущность современного христианского учения о «конце мира», влияние исходных религиозно-эсхатологических идей Реформации в «либеральной теологии», «социальном христианстве», вскрываются классовые корни модернизации теофигурологических представлений в новейших школах социальной теологии.

Для преподавателей, аспирантов, студентов, пропагандистов.

Рецензент д-р филос. наук, проф. А. С. Онищенко

Редакция гуманитарной и естественной литературы при Одесском государственном университете

Зав. редакцией В. А. Цветков

Г 10509--257 35—79 0400000000
М 211(04)-79

© Издательское объединение «Вища школа», 1979

ВВЕДЕНИЕ

В условиях развитого социализма повышение эффективности и качества производства, ускорение научно-технического прогресса находятся в органическом единстве с совершенствованием социальных отношений, неуклонным подъемом идейно-нравственного и культурного уровня людей. Формирование подлинно научного, материалистического мировоззрения трудящихся является важнейшей задачей коммунистического строительства.

Мы живем в обстановке усиливающегося идейного противоборства двух систем. Наши идеологические противники не брезгают никакими средствами, пытаются ослабить социалистический лагерь, добиться разобщения прогрессивных сил, расчистить путь для политических провокаций. «В борьбе двух мировоззрений, — говорил Л. И. Брежнев на XXV съезде КПСС, — не может быть места нейтралizmu и компромиссам. Здесь нужна высокая политическая бдительность, активная, оперативная и убедительная пропагандистская работа, своевременный отпор враждебным идеологическим диверсиям»¹.

Особые надежды правящие круги капиталистических стран возлагают на поддержание среди различных слоев советского общества религиозных пережитков. Империалистическая пропаганда на Западе прибегает к изощренным методам клеветы и фальсификации в отношении социализма, положения религии в СССР, перспектив победы сил мира и прогресса. В ее арсенале — писания клерикальной социальной теологии, стремящейся поставить под сомнение неизбежность революционного преобразования общества и даже возможность сохранения цивилизации на Земле. В этой связи особенно возрастает актуальность критики идей конечности общественного

¹ Материалы XXV съезда КПСС М., Политиздат, 1976, с. 74.

развития и, прежде всего, религиозной эсхатологии (от греч. *eschatos* — последний и *logos* — учение, понятие).

Бесспорно, что научное исследование генезиса и развития любого религиозного учения может быть плодотворным только в единстве с анализом конкретных условий, в которых протекает деятельность современных церковно-сектантских организаций той или иной страны. Учет этого обстоятельства имеет существенное значение и при раскрытии темы нашей монографии, посвященной критике христианских идей о «конце мира», отличающихся значительным концептуальным разнообразием. Здесь первостепенную важность приобретает методологическое указание В. И. Ленина, чтобы «...каждое положение рассматривать лишь (а) исторически; (б) лишь в связи с другими; (γ) лишь в связи с конкретным опытом истории»¹.

Как объект научного анализа религиозная эсхатология представляет значительный интерес, который определяется не только тем фактом, что учение о грядущей гибели мира находилось у истоков идеологии первоначального христианства, «еретических» течений средневековья и многих направлений сектантства нового и новейшего времени, но и несомненными доказательствами усиливающегося влияния его на социальную теологию современного протестантизма и католицизма, а также ислама и иудаизма.

Эсхатологические фантазмагии затрагивают актуальную проблему общественного прогресса, перспектив научно-технической революции. Они «оккупируют» сферу религиозного сознания значительной части населения капиталистических стран — той части, которая воспринимает нынешнюю кризисную ситуацию как признак надвигающейся катастрофы для всего человечества.

Необходимость критического анализа эсхатологических концепций обуславливается и тем фактом, что современная «теология будущего» (теофутурология) стремится включить в орбиту своих исследований обширный круг вопросов, касающихся цели и смысла жизни, призвания человека, смерти и бессмертия, интерпретируя их в духе представлений о трагической обреченности человеческого рода, неминуемости все более жесто-

ких испытаний для народов. Здесь особенно усердствуют протестантские теологи, эсхатологические концепции которых являются предметом главного внимания в нашей работе.

Назревшей проблемой нам представляется разоблачение получивших значительное распространение на Западе взглядов об «универсальности» эсхатологических схем будущего общества. Гениальное предвидение основоположников научного коммунизма о неизбежном крушении капитализма и победе социалистического строя и изображении некоторых теологов и философов-антимарксистов выглядит как проявление традиционного «утопического» подхода к историческому процессу, как попытка представить прогресс общества в виде движения к абстрактному «идеальному состоянию», достижение которого будто бы приведет к замедлению, а затем и «концу» развития человеческой цивилизации.

Действительный ход событий, однако, неопровержимо свидетельствует о несостоятельности мысли об «эсхатологичности» марксизма. Подлинно научное учение об обществе оптимистично. Торжество нового общественного строя на нашей планете открывает пути к дальнейшему мощному прогрессу во всех сферах действительности. «Успехи социалистических стран, — подчеркивается в Постановлении ЦК КПСС «О 60-й годовщине Великой Октябрьской социалистической революции», — убедительно говорят о том, что социализму принадлежит будущее. Напротив, капитализм — это общество, лишённое будущего. Он означает эксплуатацию трудящихся, социально-политический и духовный гнет, безработицу, расовую и национальную дискриминацию, колониализм и неоколониализм. Он порождает глубокий моральный кризис общества, духовную деградацию, потребительское отношение к жизни, культ насилия, деформирующее личность.

Имперализм — виновник безудержной гонки вооружений, создающей угрозу термоядерной катастрофы, виновник хищнического отношения к окружающей среде»¹.

¹ О 60-й годовщине Великой Октябрьской социалистической революции. Постановление ЦК КПСС от 31 января 1977 года. М., Политиздат, 1977, с. 17.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 49, с. 329.

Сложной и ответственной задачей является критика взглядов тех протестантских теологов, которые пытаются, опираясь на некоторые идеи первоначального христианства, возродить хилиазм (учение о грядущем «тысячелетнем царстве» Христа после всемирной катастрофы) и даже «соединить» социальное учение христианства с прогрессивными теориями общественного развития. Разоблачение несостоятельности новейших религиозных утопий важно еще и потому, что часть радикально настроенных протестантских теологов находится в плену социальной демагогии «новых левых» и отступников от марксизма. Следует учитывать и то обстоятельство, что критика модернизированной эсхатологии позволяет вскрыть порочную идейную основу важнейших теологических доктрин современного протестантизма.

Методологической основой нашей работы явились труды основоположников научного коммунизма, в которых дается всесторонний анализ социальной природы религии, ее гносеологических истоков, классовой роли в эксплуататорском обществе, показаны пути освобождения трудящихся от религиозных предрассудков, становления общества массового атеизма. В аспекте нашей темы особенно важное значение имеют работы Ф. Энгельса «Бруно Бауэр и первоначальное христианство», «К истории первоначального христианства», «Книга откровения» и др.

В советской атеистической литературе первой и единственной работой, полностью посвященной критике христианской эсхатологии, произведением монографического характера была книга Н. М. Никольского «Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства»¹, написанная в 1922 г. К сожалению, ошибки в определении времени появления «Откровения Иоанна Богослова», произвольная интерпретация некоторых отрывков из апостольских посланий привели к издержкам идейного плана, преувеличению «материалистического» и «революционного» элементов утопических воззрений древних христиан.

Как уже подчеркивалось, преимущественное внимание нами уделяется эсхатологии протестантизма, к изу-

¹ См.: Никольский Н. М. Избранные произведения по истории религии. М., Мысль, 1974, с. 148—205.

чению которого советские авторы обратились еще в 1920—1930 гг. Одной из немногих работ, посвященных, в основном, социальному учению кальвинизма, было исследование Ф. Капелюша¹. В нем, однако, не дано точного определения исходных идейных позиций протестантизма в результате недостаточно полного осмысления роли догмата предопределения на ранних этапах развития капитализма. В этот же период предпринимаются попытки конкретного анализа периферийных направлений протестантизма, в частности, эсхатологического учения адвентизма².

Новый этап в изучении идеологии христианства начинается с середины 1950 гг. Наряду с многочисленными публикациями по критике протестантского сектантства³ в последние десятилетия появляется ряд исследований, авторы которых касаются различных аспектов возникновения и развития христианской эсхатологии. Среди них выделяются работы И. Д. Амусина, А. П. Каждана, С. И. Ковалева, И. А. Кривелева, М. М. Кубланова, Я. А. Ленцмана, Г. М. Лифшица, Н. А. Решетникова, Д. М. Угриновича, М. И. Шахновича и др.

Общая характеристика основных, а также наиболее влиятельных сектантских направлений протестантизма содержится в книге А. Н. Чанышева⁴. Разнообразный фактический материал, представленный автором, имеет бесспорную ценность, хотя в работе сравнительно мало говорится об особенностях эволюции религиозно-философских идей христианства, особенно в той части, которая касается «теологии будущего».

Глубокий анализ развития основных теологических концепций протестантизма, идейной сущности его новейших школ содержится в книге В. И. Гараджи⁵. Исследуя причины и характер усиления иррационалистических и эсхатологических идей в современном протестантизме, автор подчеркивает имманентно присущую им связь с

¹ См.: Капелюш Ф. Религия раннего капитализма. М., Безбожник, 1931.

² См.: Фризен Г., Реймарус А. Адвентисты. М., Безбожник, 1930; Клибанов А. И. Адвентисты. М., Прибой, 1931.

³ См. главу III данной книги.

⁴ См.: Чанышев А. Н. Протестантизм. М., Наука, 1969.

⁵ См.: Гараджа В. И. Протестантизм. М., Политиздат, 1971.

обострением всеобщего кризиса капитализма. Рассмотрение важнейших аспектов конфессиональной жизни в контексте с анализом сложных процессов в современном экуменизме позволило создать четкое представление об изменении общественно-политической ориентации социальной теологии в целом.

Основным объектом анализа и критики в нашей работе явились труды протестантских теологов, документы международных религиозных форумов, церковно-сектантская периодика, публикации некоторых буржуазных исследователей проблем религии и атеизма. Интересный материал об изменениях в религиозном сознании под влиянием новой социальной действительности содержат полученные нами результаты конкретно-социологических исследований, в частности, проповеднической деятельности баптистских и адвентистских общин Одесской области. В монографии нашли отражение также отдельные материалы конкретно-социологических исследований, проведенных учеными РСФСР, УССР и других республик.

Главная цель предлагаемой работы — раскрытие социально-исторических истоков и генезиса христианской эсхатологии, особенностей модернизации протестантских концепций «общества будущего» — может быть конкретизирована в нескольких узловых пунктах.

Во-первых, в монографии делается попытка определить этапы формирования и специфику религиозных представлений о конечных судьбах человека и мироздания, социально-классовые и гносеологические корни эсхатологических идей.

Во-вторых, автор стремился рассмотреть исторические и общественно-психологические предпосылки возникновения «апокалипсических» настроений, объективные причины популярности пессимистических концепций на Западе в наши дни, когда «...на смену чрезмерно оптимистическим прогнозам в отношении последствий научно-технического прогресса неизбежно приходят горькое разочарование, настроения отчаяния и страха»¹, когда, по глубокому определению Л. И. Брежнева, «...ка-

¹ Шербицкий В. В. XXV съезд КПСС о совершенствовании социалистического образа жизни и формировании нового человека М., Политиздат, 1977, с. 244.

питализм все нагляднее проявляет себя как общество без будущего»¹.

В-третьих, в качестве одной из важнейших задач автор рассматривает критику так называемой «позитивной» программы протестантизма, сводящейся, главным образом, к проповеди самоусовершенствования человека в духе евангелизма и «классового мира» перед лицом якобы неизбежного крушения существующего порядка вещей и пресловутого «блаженства праведников». В работе анализируются взаимосвязь эсхатологии и хилиазма, специфика переосмысления традиционных положений протестантской «философии истории» под влиянием эсхатологических фантасмагорий.

В-четвертых, представляется необходимым исследование характерных особенностей современных протестантских пророчеств с учетом воздействия на социальную теологию некоторых реакционных философских и социологических концепций. Ведь и клерикальные, и светские «футурологи», в сущности, выполняют один социальный заказ — увековечить систему наемного труда, внушить трудящимся иллюзорные представления о будущем.

Уделяя основное внимание анализу новейших христианских теофутурологических концепций, появившихся в Западной Европе и США, автор останавливается также на некоторых специфических особенностях эволюции идей о «конце мира» протестантского сектантства в нашей стране, рассматривает возможные пути преодоления религиозных пережитков среди различных слоев нашего общества.

¹ Брежнев Л. И. Великий Октябрь и прогресс человечества. М., Политиздат, 1977, с. 23.

ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ УЧЕНИЯ О «КОНЦЕ МИРА». ХРИСТИАНСКАЯ АПОКАЛИПТИКА

Предыстория эсхатологии — религиозного учения о конечных судьбах человека и мира, «страшном суде», «воскресении» мертвых, наказании грешников и воздаянии праведникам — уходит в далекое прошлое общества. Она связана с основными этапами становления религиозно-мифологического мировоззрения. Еще задолго до возникновения мировых религий появились зачатки таких превратных представлений о мире, развитие которых впоследствии привело к формированию эсхатологических идей в монотеистических верованиях — прежде всего, в иудаизме, христианстве и исламе.

Истоки воззрений о завершении земного пути человека и возможности его возвращения к жизни с помощью чуда, о грядущей гибели и возрождении мира следует усматривать не только в трагических коллизиях борьбы с природными стихиями, но и в трудностях познания окружающей действительности, а затем и в социальных противоречиях.

Для обозначения всей совокупности идей, составивших начальные звенья развившихся впоследствии фантазмагорий о «конце мира» и будущем блаженстве праведников, нам кажется уместным ввести понятие «протоэсхатология» — иными словами, «формирующаяся» эсхатология. Речь идет о смутных, еще не оформившихся в определенную систему религиозных и мифологических представлениях о конечных судьбах человека и его «вселенной» — в частности, загробном существовании, локальных катастрофах, воспринимаемых в качестве всемирных (наводнениях, пожарах, обледенениях), а также первоначальных дуалистических воззрениях. Археология, этнография, история и другие науки располагают большим количеством фактических данных, обобщение

которых позволяет восстановить предысторию эсхатологических идей¹.

Своеобразным «отправным» пунктом протоэсхатологии является переход от представлений о загробной жизни как продолжении земного пути человека к идее о качественно ином характере потустороннего «бытия». Эта идея восходит к развитым формам анимизма, возникающим на поздних ступенях эволюции первобытнообщинного строя, когда превалирующим становится представление, что смерть знаменует наступление «другой» жизни для покинувшей бренную плоть нетленной души. «Это в свою очередь, — замечает по этому поводу М. О. Косвен, — порождает ряд идей, церемоний и обрядов: идею подземного мира духов, бессмертия души, идею воздаяния душе...»².

Здесь мы имеем почти все элементы той части «формирующейся» эсхатологии, которая касается учения о «конечной» судьбе отдельного человека (так называемой «индивидуальной» или персональной эсхатологии). Но мы не можем еще говорить о становлении в этот период учения о гибели мира (всеобщей или всемирной эсхатологии).

Возникновение всемирной эсхатологии обусловлено философски и социально. На ранних этапах развития человечества сознание, по определению К. Маркса и Ф. Энгельса, есть «...осознание *ближайшей* чувственно воспринимаемой среды и осознание ограниченной связи с другими лицами и вещами...»³. В этот период конкретно-предметный характер мышления ограничивал возможности «отлета» фантазии от жизни, раздувания до масштабов «конца света» случаев внезапной массовой гибели людей, опустошения земли. Представление о двух мирах — земном, обреченном на гибель, и потустороннем

¹ См.: Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М.-Л., Изд-во АН СССР, 1959; Семенов Ю. П. Как возникло человечество. М., Наука, 1966; Зыбковец В. Ф. Дореволюционная эпоха. М., Изд-во АН СССР, 1959; Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., Наука, 1965; Каждан А. П. Религия и мифизм в древнем мире. М., Изд-во АН СССР, 1957; Спиркин А. Г. Происхождение сознания. М., Политиздат, 1960 и др.

² Косвен М. О. Очерки истории первобытной культуры. М., Изд-во АН СССР, 1953, с. 150.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 29.

могло появиться только в условиях значительного расширения пространственно-временных горизонтов человеческого, углубления социальных контрастов. Мысль о неизбежности и даже желательности жестокого приговора над «грешным миром» явилась превратным отражением непримиримости классовых противоречий, неизбежных в антагонистическом обществе.

Эсхатологическим фактором в период раскола общества на враждебные классы становится ясно выраженное желание угнетенных масс отвергнуть существующий порядок вещей. Обретает зримые очертания идея всеобщего возмездия. Меняется содержание религиозных фантазмагорий. «Фантастические образы, — пишет Ф. Энгельс, — в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил»¹.

Характерно, что и разрушительная сила стихий отныне становится олицетворением добра или зла: мифы о всемирном потопе, «огненной гибели» земли все заметней насыщаются социальным содержанием. Появляются первые пророчества о грядущем «конце света».

1. Дуалистические верования. Эсхатология древнеиранских религий

Протоэсхатологические фантазмагории исчерпали себя с началом становления монотеистических религий классового общества, где борьба «всех против всех» достигла большой глубины, превратилась в глобальную космическую проблему. Эсхатология в собственном смысле этого слова возникла на почве религиозного дуализма. Уже развитые космологические мифы разных народов содержат в себе зачатки дуалистических представлений о наличии в мире двух начал — «светлого» и «темного», «доброе» и «злого», борьба между которыми якобы приводит к радикальным изменениям в судьбах человечества и вселенной. Однако эти сказания еще не обрели черт стройных концепций, не являлись выражением определенной системы мировоззрения.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 329

Первым, известным нам, последовательно дуалистическим учением явилась древнеиранская религия, вначале получившая распространение среди арийских племен, а затем принятая и соседними народами. Существует несколько названий этой религии: маздаизм (по преданию главным «светлым» божеством этой религии был Ахурамазда, ведущий борьбу со злым богом Ариманом), зороастризм (от имени ее главного пророка Зороастра), авестизм (по названию основного «священного» источника этого верования — Зенд-Авесты). Бытует еще одно название этой религии — огнепоклонство, подчеркивающее центральное место в ней культа огня. Начало древнеиранской религии уходит в далекое прошлое племен, населявших Иранское нагорье, Индию, Месопотамию (примерно в X—VII вв. до н. э.), к бытовавшим здесь религиозным культам и популярнейшему из них — культу огня.

Отличительной чертой зороастризма следует считать не только его ярко выраженный дуализм, но и то, что эсхатология здесь впервые получает характер стройной системы взглядов на будущее. Естественно, что его изучение имеет большое значение для раскрытия генезиса и социальной сущности последующих эсхатологических концепций.

В этой связи следует подчеркнуть, что зороастризм был, с одной стороны, мировоззрением, стихийно возникшим среди населения некоторых стран Иранского нагорья, а с другой — продолжением эволюции ряда религиозных и мифологических систем древнейших цивилизаций Востока. У него, в частности, много общего с культом Солнца древних египтян и обожествлением Солнца-Сурьи в Индии (III—I тыс. до н. э.), где кроме того поклонялись и различным олицетворениям огненной стихии — многоликому Агни, Дьяус-Питар, воплощавшему «небесный огонь», Индре — богу грозы и грома.

В культе Ахурамазды сохраняется много черт, характерных для культов огня других восточных религий. Все проходит очищение огнем, но праведники проникают через потоки расплавленного металла без всякого вреда для себя, а грешники погибают. Остается

¹ См.: Кун Н. А. Предшественники христианства. М., 1922, с. 118—119.

дискуссионным, однако, вопрос, какой страны древнего Востока религиозные верования оказали «преобладающее» влияние на выработку догматов зороастризма. Исследователи прошлого века, в частности, подчеркивали много общего в этой религии с верованиями жителей древней Мидии¹. Но и в наши дни все еще нет достаточно точных оснований для такого вывода².

В зороастризме органически слиты важнейшие источники, образовавшие предпосылки для «качественного» скачка от фантазмагорий локального катастрофизма к концепциям всеобщей, вселенской катастрофы. Здесь наличествуют и развитые представления о разрушительной силе стихий, и культ огня, и некоторые астральные культы, и вполне оформившиеся идеи о загробной жизни, «страшном суде», «воскресении» мертвых.

Специфической чертой зороастризма, на наш взгляд, явилось то, что в нем впервые находит законченное оформление идея о существовании и борьбе двух космических божеств — доброго и злого. В этом отношении древнеиранская религия была первым стройным верованием, в котором дуализм враждебных сил простирается до вселенских масштабов.

Объяснение этого феномена, конечно, не может быть однозначным. Немалую роль, по-видимому, здесь сыграли во-первых, тот факт, что арийцы испытывали постоянный страх перед опустошительными набегами соседних племен и были постоянными участниками жестокой борьбы внутри зарождавшегося классового общества углубляющейся розни на религиозной почве. Заслуживает внимания замечание С. А. Токарева по поводу широких масштабов борьбы между поклонниками агуров (иранцы) и почитателями дэвов (индийцы), продолжением которой был впоследствии конфликт оседлого земледельческого и кочевого укладов³.

Нет сомнения, что точка зрения С. А. Токарева предпочтительнее высказанных различными авторами соображений по этому поводу, особенно тех, где акцент делается на влияние контрастов природы как основной

причины, породившей развитое дуалистическое учение. Однако главную роль, на наш взгляд, сыграли при этом противоречия между военно-племенной знатью и трудящимся большинством. Эти противоречия усугублялись последствиями тяжелых военных походов, сопряженных с массовым разорением земледельцев и скотоводов, господством жестокости и насилия. Нельзя исключить при рассмотрении этого вопроса и роль традиций, связанных с первобытнодуалистической мифологией, отражавшей дуализм фратрии, которому, в свою очередь, предшествовал дуализм тотемов, воплощавших «положительное» и «отрицательное» начала в представлениях людей родового общества.

Этот дуализм, восходящий к первобытнообщинному строю, нашел дальнейшее продолжение, обусловленное, с одной стороны, различием укладов внутри общественного организма, а с другой — непримиримостью, враждебностью соседних, некогда близких племен. В зороастризме мы находим в законченном виде многие эсхатологические идеи, заимствованные впоследствии другими монотеистическими религиями — представления о признаках грядущей гибели мира, о борьбе двух противоположающихся сверхъестественных сил и ее финале, о «страшном суде» и обновлении земли после всеобщей катастрофы и т. п.⁴. В частности, из зороастризма в иудейскую эсхатологию проникло ожидание свержения господства злого бога, переплетавшееся с вавилонским мифом о битве между всевышним и драконом хаоса⁵.

Ахурамазда, побеждающий Аримана, остается в отдалении от мира: в роли непосредственного «спасителя» людей предстает Саошнант, миссия которого во многом аналогична миссии Иисуса Христа в христианском учении о «конце мира». Саошнант выступает в ореоле таинственности и неземного могущества. Его посредническая функция подчеркивается тем, что он — не высшее порождение Ахурамазды, а сын или новое воплощение Зороастра (Заратустры). Бог зла Ариман, в соответствии с эсхатологической схемой зороастризма, потерпит окончательное поражение и будет уничтожен лишь в

¹ См.: Диллен Э. Дуализм в Авесте. СПб., 1881, с. 111.

² См.: Дьяконов И. М. История Мидии. М.-Л., Изд-во АН СССР, 1956, с. 374.

³ См.: Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., Политиздат, 1965, с. 381.

⁴ См.: Bailey H. W. Zoroastrian Problems in the ninth-century books. Oxford at the clarendon press, 1943.

⁵ См.: Cohn N. The pursuit of the millenium N. Y., 1961, p. 19.

«последней битве». И здесь напрашиваются аналогии с позднейшими учениями монотеистических религий, отрицающими окончательное возмездие силам мрака и зла только к завершающим сценам человеческой истории.

В данном случае правомерно, конечно, видеть и прямую связь между религиозными системами, и прямые заимствования. Об этом свидетельствует обширная литература, располагающая неопровержимыми доказательствами влияния протоэсхатологических и эсхатологических представлений древнего Востока на формирование апокалиптики иудаизма и христианства. По-видимому, некоторые идеи ныне существующих мировых религий могли возникнуть и самостоятельно — как результат сходных обстоятельств. Возможно заимствование концепций не только зороастризма и других восточных верований, но и отдельных идей религиозно-мифологических и религиозно-философских течений античной Европы. «Не исключено, что идея обновления мира вместе с ожиданием «всеобщей катастрофы», — пишет А. Дюини, — перешла к римлянам от этрусков, но она обрела впоследствии четкие формы под влиянием Пифагорейской школы, стоицизма и различных астрологических учений, пытавшихся с не менее абсурдной точностью, чем авторы иудео-христианских апокалипсисов, определить момент пришествия «нового века»¹.

Особенно заметной является преемственная связь между эсхатологией христианства и позднейшим ответвлением зороастризма — культом Митры. Мысль Ренана о том, что если бы христианство в своем развитии было остановлено какой-либо смертельной болезнью, то мир принял бы митраизм, имеет рациональное зерно и в аспекте нашего исследования. Представляется бесспорным, что митраизм, являясь последовательно дуалистическим вероучением, развил и углубил многие стороны первоначальной эсхатологии зороастризма.

На первый взгляд в митраизме видится абсолютно тождественная с зороастризмом схема противоборства двух сверхъестественных космических сил. Олицетворением всего светлого, доброго, жизнеутверждающего предстает тот же Ахурамазда (Ормузд), который стоит

на стороне праведников и постоянно защищает людей от происков их смертельных врагов. Противоположные силы возглавляет Анхра-Майнью (Ариман), являющийся воплощением зла и коварства, мрака и смерти. Однако к традиционной схеме, восходящей к древнейшим догматам персидской религии, здесь имеются и существенные дополнения. Во-первых, в митраизме космогонические проблемы несколько отодвинуты на второй план. Главной ареной борьбы становятся, в основном, человеческие судьбы. Сверхъестественные силы, представленные великим множеством ангелов и дэвов, постоянно вмешиваются в отношения людей. Каждая душа становится объектом усиленной опеки враждующих божеств.

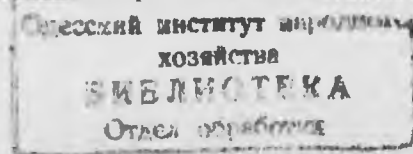
Во-вторых, это противоборство, в соответствии с представлениями митраизма, усиливается со смертью человека. Представление о справедливом потустороннем воздаянии, зачатки которого имелись и в других дохристианских верованиях, здесь находит продолжение и дополнение в развитых понятиях о загробных мучениях и блаженстве, рае и аде. Личные заслуги умершего принимаются во внимание, но судьба души решается в борьбе ангелов и дэвов.

В-третьих, существенно новым было то, что сторонники культа Митры верили в возможность обретения с помощью супранатуральных сил бессмертия и воскресения во плоти. Еще Тертуллиан отметил эту особенность митраизма. Ее социальный эффект имел длительные последствия, отразившиеся, в частности, в системе вероучения и культа христианства. Обещание грядущего блаженства и физического совершенства как компенсации за праведную жизнь содействовало укреплению религии в массах, где идея райского блаженства бесплотной души не находила понимания и поддержки. Имманентная любой религии классового общества функция утешения нашла в догмате о воскресении и личном бессмертии свою главную опору.

В-четвертых, проблема грядущего спасения переносится митраизмом почти всецело в морально-этическую и сакральную плоскость. Достижение райского блаженства ставится в зависимость от соблюдения, главным образом, определенных норм и предписаний, установленных новой религией, а также от активности верующего в сфере общественных интересов. Это обстоятельство

¹ Дюини А. Люди, идолы и боги. М., Госполитиздат, 1962 г. с. 223.

434235



определялось, в свою очередь, той ролью, которая отводилась в митраизме богу «изначального света».

По религиозным представлениям митраистов, частичное искупление грехов людей произошло в результате того, что Митра в жестоком поединке убил могучего быка, принеся его в жертву Ахурамазде. Таким образом приобщение к райской жизни для верующего начиналось с того момента, когда он становился сторонником нового учения. Взгляды такого рода впоследствии широко пропагандировались в иудаизме и христианстве.

Наконец, в митраизме делается особое ударение на эсхатологическом предопределении: страдания людей не вечны, ибо близится «последняя битва» с воплощением мирового зла, которому не будет больше возврата. Обновление вселенной мыслится окончательным. Такая перспектива была привлекательным моментом нового культа в сравнении с теми религиями и мифологическими сказаниями, где смена хороших и плохих эпох представляется непрерывным процессом.

Характерно, что митраистская схема «конца мира» в самых общих чертах была заимствована первоначальным христианством. Ее содержание, в основном, сводится к следующему: «Борьба между добром и злом не должна продолжаться вечно. Когда исполнятся времена, «бог зла Ариман» обрушится на землю новыми бедствиями. Они возвестят конец мира. Митра опять сойдет на землю. По его слову мертвые воскреснут. Они выйдут из гробов и узнают друг друга. Все человечество соберется на одно большое собрание. Бог справедливости отделит добрых от злых и предложит добрым свой высший дар: кровь священного быка. Он даст им вечное бессмертие»¹.

Иллюзорно-превратное отражение некоторых земных надежд и потребностей народных масс в митраизме — основная причина того, что первые столетия нашей эры прошли под знаком упорной борьбы митраизма с христианством во многих районах Римской империи. Известно, что даже римские вельможи сочувственно относились к широко распространенному, особенно среди солдат, восточному «поветрию», а император Коммод даже ве-

лел посвятить себя в культ Митры¹. Длительное сосуществование двух религий не исключало, конечно, и возможность их взаимного проникновения, обусловленного во многом общей основой иллюзорного отражения — социальной действительностью Римской империи в эпоху углубляющегося кризиса и упадка ее основных институтов.

Митраизм выгодно отличался от других восточных культов, долгое время господствовавших в Римской империи. Глубокое разочарование и тревога, неуверенность в будущем, царившие в обществе, требовали такого «восполнения», которое давало бы, по крайней мере, иллюзорную перспективу избавления от всех невзгод. И этим требованиям отвечал митраизм.

В то же время эта религия с его культом борьбы, непрерывного преодоления трудностей и опасностей («культ солдат») вскоре продемонстрировала и свою слабость по сравнению с поднимающимся христианством, освящавшим страдание, пассивность и долготерпение. Его влияние постепенно падает. Сокращается число его сторонников даже в восточных провинциях империи. Но развитое эсхатологическое учение митраизма явилось одним из первоисточников многочисленных христианских пророчеств о «конце мира» и грядущем пришествии мессии. На ранних этапах своего развития зороастризм и митраизм могли, несомненно, оказать определенное воздействие и на формирование эсхатологии иудаизма, особенно в той части, которая касается посредника между «верховным» богом и людьми.

Дуалистическая концепция древнеиранских религий, усвоенная и переработанная христианством, не забыта и в наши дни, когда в религиозном сознании находят специфическое преломление многие действительные противоречия нашей эпохи, деформированные еще и наслонениями самого разнообразного свойства, индивидуальными предрассудками верующих. «Во взглядах рядовых верующих и сочинениях богословов, — пишет А. С. Ойenschенко, — все чаще встречаются заимствованное христианством из зороастризма изображение мира как борьбы двух противоположных начал (особенно это характерно

¹ Боричевский И. А. Митраизм и христианство. Л., Красная газета, 1929, с. 41.

¹ См.: Эншлен Шарль. Происхождение религии. М., Изд-во иностр. лит., 1954, с. 132.

для негови́стов) — доброго (бога) и злого (сатаны), также дуалистическое противопоставление тела и «души», земного и «небесного», реального и потустороннего»¹.

Игнорируя социально-классовый аспект восточных религий, современные буржуазные исследователи, вроде видного иудейского теолога М. Бубера, ограничивают влияние зороастризма, главным образом, рамками демонологии и «извечного» дуализма доброго и злого начал. Но воздействие зороастризма, бесспорно, не ограничивается этими вопросами: оно гораздо шире. Сложной является связь его с идеями других религий, в частности, иудаизма.

Дуалистические концепции иудаизма, составившие непосредственный источник эсхатологии, трансформированный христианским вероучением, развивались как на базе многих заимствований из древних восточных религий, так и на собственной основе, отразившей специфические особенности социально-исторической обстановки и духовной атмосферы еврейских государств. Этот дуализм имел ярко выраженную социальную направленность. «В иудейской религии. — подчеркивает Г. М. Лифшиц, — большую роль играли дуалистические идеи. Проявлением этих идей было резкое противопоставление света и тьмы... В апокалипсической литературе история людей и мира в целом делится на два больших периода: существующий эон (век) и новый эон (век). Новый эон по своему существу противопоставляется старому эону»².

Характерно, что кумранские общины создали дуалистическое учение, во многом напоминавшее такого же рода учение зороастризма и иудаизма с той, однако, разницей, что создание двух борющихся царств здесь приписывается не двум различным богам, а одному.

Близкими по взглядам на эсхатологические перспективы к древнеиранским религиям были воззрения терапевтов. У них к тому же было много общего с восточными культами огня и солнца, с которыми связывалось происхождение разума и человеческой души, начало все-

¹ Опищенко А. Тенденции изменения современного религиозного сознания. — В сб.: Вопросы научного атеизма. М., Мысль, 1966, вып. 2, с. 96—97.

² Лифшиц Г. Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. Минск, Выпущенная школа, 1967, с. 122.

го живого. Этот пример — еще одно доказательство глубокой преемственной связи, существующей между дуалистическими концепциями и более ранними представлениями о борьбе стихий, об огненном обновлении вселенной. Подобная связь прослеживается и в религиозно-философском течении гностицизма, имевшем непосредственное отношение к раннему христианству. Гностики наряду с использованием многих идей греческой философской мысли нередко обращались к представлениям, характерным для традиционных восточных культов. Они развивали дуалистические взгляды на более широкой мировоззренческой основе, включая противопоставление материи и духа, жизни и смерти.

В одном из апокрифических евангелий, приписываемых гностикам, — евангелии Филиппа, ясно виден, как отмечает И. С. Свенцицкая, характерный для гностиков дуализм: учение о борьбе доброго и злого начал. Автор евангелия Филиппа противопоставляет свет и тьму, жизнь и смерть¹.

Обобщая вышеизложенное, можно с достаточным основанием сделать вывод о беспочвенности претензий христианских теологов на обоснование какой-то «исключительности», «богодуховности» библейских пророчеств. Подлинные истоки эсхатологических фантазматических — в превратном отражении общественным сознанием углубившихся социальных контрастов, жестокой классовой борьбы, в выдвижении на первый план компенсаторной функции религии.

2. Идея посмертного воздаяния в иудаизме и христианстве

Возникновение христианства явилось не простым продолжением развития религии как одной из форм общественного сознания, а «перерывом постепенности», новым этапом эволюции монотеизма. Христианство не было простой модификацией иудаизма, а духовным порождением глубочайшего кризиса Римской империи. Его истоки — в коренных превращениях социально-экономической структуры и духовной жизни античного общества.

¹ См.: Свенцицкая И. С. Запрещенные евангелия. М., Политиздат, 1965, с. 104.

Оно явилось, по выражению Ф. Энгельса, «характернейшим продуктом» разложения старого мира¹.

В период, непосредственно предшествовавший возникновению христианства, рабовладельческий строй находился в состоянии агонии. Загнивание общественного организма сопровождалось полнейшей духовной деградацией правящей «элиты», упадком хозяйственной активности, ухудшением положения рабов и крестьян, городскими низов. И хотя Римская империя в то время еще представляла грозную силу и наводила страх на своих соседей, симптомы начинающегося разложения уже были видны во всех сферах жизни.

Нарастало повсеместное недовольство угнетенных. В латифундиях, где самые тяжелые работы выполняли рабы, трудились, как правило, от зари и до зари. Существовало открытое пренебрежение к лицам, занятым физическим трудом. Земледельцы находились в особенно тяжелом положении. Подневольный труд приносил разочарование.

Проблема рабства стояла в центре самых волнующих вопросов. Ее актуальность определялась, прежде всего, многими экономическими факторами. Непрекращающиеся выступления угнетенных парализовали хозяйственную жизнь. Поджоги поместий, убийства владельцев латифундий вызывали беспокойство во всех слоях так называемых свободных граждан. Мощные восстания рабов в 135—30 гг. до н. э. оказали глубокое влияние на духовную жизнь античного общества, «настроение эпохи». Все это создавало благоприятный социальный климат для возникновения новой религии. Нельзя игнорировать и прямого воздействия на общественную психологию взглядов наиболее активной части восставших, которые нередко выступали от имени всех притесняемых. Известно, что предводитель одного из самых дерзких восстаний рабов Аристоник, например, говорил о грядущем возникновении государства Солица, в котором не будет несправедливости и насилия². Сходные мысли высказывались вожаками некоторых религиозных общин Востока, а двумя столетиями позже — в проповедях христи-

анских сект. Правда, в первоначальном христианстве сильными были предрассудки об освобождении лишь в «новом» мире, о «новом рождении» после смерти.

Опустошительные войны с соседними государствами, массовые казни восставших оставляли тяжелое впечатление, вызвали упадочнические настроения в римском обществе, иллюзии о воцарении справедливости лишь в загробном мире. Определенную роль играл при этом и такой фактор, как нестабильность государственных институтов. Страх и растерянность, явившиеся следствием, в частности, событий 42—40 гг., когда император Октавиан не мог сразу же после Филиппийской войны вернуться в Рим, породили слухи о смене власти и даже приговора к всеобщей гибели.

Периодически среди населения Рима возникала настоящая паника, сменявшаяся нередко взрывом воодушевления, новых надежд, вызванных зачастую эфемерными факторами. В такой обстановке приобретали популярность всякого рода пророчества о наступлении «нового века», идущего на смену тревожным временам, о близком возвращении «золотого века». Гибель несправедливого мира казалась неизбежной. Эсхатологические перспективы будоражат воображение многих тысяч людей, жаждущих общественных изменений. «Особый смысл приобретали те представления о наступлении нового века, — отмечал П. А. Машкин, — которые восходили к этрускам, но были развиты под влиянием пифагорейцев, стоиков и различных астрологических систем. По вычислениям астрологов и антикваров новый век должен был наступить в 49 г., но это совпало с началом гражданской войны»¹.

Крушение реальных надежд на освобождение от классового гнета и произвола иностранных поработителей глубоко волновало, прежде всего, население восточных провинций Римской империи. Но и массы «свободных» в самом Риме не оставались безучастными к религиозно-мифологическим сюжетам о близости «конца мира» и последующего обновления земли.

Закономерно, что идея разрушения «грешного мира» стала краеугольным камнем христианства. Ее популяр-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 474.

² См.: Недельский В. Революция рабов и происхождение христианства. М.-Л., Изд-во АН СССР. 1936. с. 41.

¹ Машкин П. А. Принципат Августа. М., Изд-во АН СССР, 1949, с. 245.

ность в новой религии объясняется многими причинами в том числе и демократическим характером первых христианских общин, состоявших преимущественно из рабов и вольноотпущеников, сельских и городских люмпенов, трудящихся покоренных Римом «варварских» народов.

Эсхатология первоначального христианства существенно отличалась от тех ее форм, которые впоследствии были воплощены в синоптических евангелиях. Этапы этой сложной эволюции можно проследить на примере развития отдельных религиозных идей, имеющих прямое или косвенное отношение к становлению христианского учения о «конце мира».

В этой связи большой интерес представляет анализ генезиса и развития представлений о загробном воздаянии, которым принадлежит важная роль в победе нового вероучения. Эти представления зародились в глубинах древности, еще на заре возникновения классового общества. Их специфическая особенность заключалась в том, что в превратной форме они отразили процесс углубления общественных противоречий, нарастания кризисных явлений в первой антагонистической общественно-экономической формации.

Следует отметить, что на ранних этапах развития общества воззрения о потустороннем существовании «еще не выполняли компенсаторных функций»¹. Даже в иудаизме первые представления о загробном воздаянии носили весьма аморфный характер. Непосредственный анализ ветхозаветных книг раскрывает в этом отношении довольно любопытную картину. В ранних произведениях Библии, по заключению И. А. Крывелева, есть лишь смутные упоминания, что души умерших людей бродят в мрачном подземном царстве, ведя весьма безрадостное существование, независимо от признанных заслуг или грехов. Лишь в поздних книгах Ветхого завета появляются высказывания, что за страдания на земле люди получают воздаяние в потустороннем мире².

Эти факты объясняются, в первую очередь, тем, что в ранних книгах Ветхого завета еще сильно ощущается

¹ Сухов А. Д. Религия как общественный феномен. М., Мысль, 1972, с. 116.

² См.: Крывелев И. Книга о библии. М., Соцэкгиз, 1959, с. 287.

влияние первобытной мифологии, древних племенных культов, отражавших тот период в развитии общества, когда социальные противоречия еще носили приглушенный характер и их влияние не сказывалось так явно и решительно во всех общественных коллизиях как накануне возникновения христианства. Не сразу сформировалось то представление об «ином» мире, где, по выражению Б. Рассела «...добродетельные будут наслаждаться вечным блаженством, а уделом порочных явятся вечные муки»¹. Только во II в. до н. э. в книге Даниила идея загробного воздаяния приобретает четкие очертания: грешников и «праведников», в соответствии с концепцией этого пророчества, ждут совершенно разные судьбы в зависимости от «заслуг» в земной жизни.

Дальнейшее развитие представлений о загробном воздаянии в иудаизме и христианстве явилось следствием превратного отражения в общественном сознании все более возрастающего накала классовой борьбы и, конечно, «обогащения» этих представлений другими эсхатологическими идеями — о воскресении мертвых, о бессмертии, об обновлении мира после «страшного суда». Не лишено основания мнение А. Дрейса о заимствовании иудаизмом отдельных элементов догматики древних религий Востока — в частности, персидской идеи о воскресении мертвых, в свою очередь, близкой древнесемитским представлениям об умирающей и воскресающей природе². Доказано влияние на становление концепций иудаизма также сирийских и других религиозных культов. Говоря о результатах расшифровки финикийских подлинников в 1923—1938 гг. Н. М. Никольский отмечал, что он постоянно сталкивался «...либо с тождеством, либо с родственной близостью финикийских, сирийских, ханаанских и израильско-иудейских представлений, обрядов, аксессуаров, терминов»³.

Иудаизм и родственные ему восточные культы были не единственным источником эсхатологических идей,

¹ Рассел Б. История западной философии. М., Изд-во иностр. лит., 1959, с. 324.

² См.: Дрейс А. Происхождение христианства из гностицизма. М., Белбожник, 1930, с. 30—31.

³ Никольский Н. М. Этюды по истории финикийских общественных и земледельческих культов. Минск, Изд-во АН БССР, 1948, с. 322.

ассимилированных христианством. Советские исследователи отмечают важную роль, например, в выработке идей бессмертия и воскресения из мертвых распространенных не только на Востоке, но и в Южной Европе культов умирающего и воскресающего бога. Эти культы оказали влияние, в частности, на становление образа Христа, якобы открывающего путь к бессмертию людей. В этой связи Л. А. Ельницкий пишет: «Сущность христианской веры, — вера в божество, умирающее во искупление греховной природы человека и воскресающее для обеспечения его бессмертия, — представляет собой сущность всех без исключения мистеральных культов древности... В этом отношении таинства Христа и девы Марии... не более, чем заурядное явление среди названных выше культов, пользовавшихся популярностью в древности»¹.

С углублением классовых противоречий умирающие и воскресающие божества постепенно обретают функции мессий — чудодейственных «спасителей», приносящих себя в жертву во имя обретения эсхатологических благ погибающим человечеством. Мессианская роль в полной мере присуща и Христу, воплотившему в своем образе черты многих «учителей справедливости», провозвестников «нового века».

Отсутствие реальных надежд на освобождение от ненавистного гнета своих и чужих поработителей было предпосылкой популярности мечтаний об избавлении от тягот земной жизни, о потустороннем «рае». Эсхатологические фантазмагории разделяла значительная часть верующих. Иллюзорный выход из создавшегося положения представлялся единственно возможным. «И тогда открылся иной мир, — писал Ф. Энгельс. — Продолжение существования души после смерти тела постепенно стало повсеместно общепризнанным в римском мире элементом веры. Точно так же все более и более общепринятой становилась вера в некое воздаяние или кару для умершей души за совершенные на земле поступки»².

Со становлением христианства как мировой религии учение о загробной жизни дополняется новыми пред-

ставлениями, детерминированными, в конечном счете, углубляющимся кризисом рабовладельческого общества. И хотя при этом сохраняется преемственная связь с исторически предшествовавшими религиозными верованиями, она все больше затемняется теологами, стремившимися превратить христианство в вероучение, возводящее мирение и покорность «властям предержащим» в ранг основной добродетели. Под влиянием объективных условий и ряда субъективных факторов происходит и преобразование эсхатологических идей.

Уже на первых этапах развития христианства существенно меняются представления о судьбах умерших. Наступает окончательный поворот к прославлению такого загробного мира, который во многих деталях отличается от его языческого архетипа. Во главу угла вероучения ставится воздаяние за праведную жизнь, которая определяется не столько действительными заслугами умершего, сколько принадлежностью к единственно «истинной» религии. «В христианстве впервые, — подчеркивает Ф. Энгельс, — было выражено отрицательное равенство перед богом всех людей как грешников и в более узком смысле равенство тех и других детей божьих, искупленных благодатью и кровью Христа. Как та, так и другая концепция вытекала из роли христианства как религии рабов, изгнанников, отверженных, гонимых, угнетенных. С победой христианства этот момент отступил на задний план, наиболее важной стала прежде всего противоположность между верующими и язычниками, правоверными и еретиками»¹.

Выдвижение на первый план функции утешения и примирения с существующей действительностью отвечало интересам рабовладельческого государства; перспектива бескровного переворота, «революции в сердцах» устраивала зажиточные слои населения. Обретает популярность концепция загробного существования, изложенная в апостольских посланиях Павла. Она ориентировала на «всеобщее» спасение, на иллюзорное равенство людей перед богом (но не в реальной жизни!), на возможность приобщения с помощью веры к небесному блаженству человечества, погрязшего в грехах. Не случайно, послания Павла встретили благосклонное

¹ Ельницкий Л. А. О культовых, мифологических и литературных источниках раннего христианства. — В сб.: Вопросы научного атеизма. М., Мысль, 1971, вып. 12, с. 213.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 483.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 636.

отношение наиболее консервативных апологетов христианства. Нередко и в наши дни апостолов «классового мира», социал-реформистских и юродствующих во Христе ревизионистских идеологов паулинистский вариант эсхатологии привлекает именно проповедью всепрощения¹.

В данном случае мы рассматриваем паулинистские идеи только в аспекте развития представлений о загробном воздаянии в иудаизме и христианстве. В дальнейшем эволюция новозаветной эсхатологии будет рассмотрена более обстоятельно. Но уже теперь можно сделать вывод, что одной из важнейших предпосылок становления христианского учения о «конце мира» было социально детерминированное преобразование представлений о посмертном существовании, связанное с появлением фантазмагорий о воздаянии на небесах за добрые и злые дела в земной жизни.

Бесспорно, что религиозные представления о загробной жизни эволюционировали под воздействием целого комплекса материальных и духовных факторов, превратившись в сознании людей и имевших исторически преходящий характер. Их роль в становлении развитого эсхатологического учения определяется тем, что они образовали основу целой системы теологических идей о потустороннем «восполнении» несовершенств реальной действительности.

Реакционная классовая сущность учения о загробном воздаянии заключается, прежде всего, в том, что оно вводило верующих в сторону от действительных задач борьбы за освобождение от всех видов духовного и физического порабощения и насилия, затушевывало подлинный смысл происходящих событий с помощью мифов о происках потусторонних сил, якобы выступающих арбитрами в человеческих спорах об «истинном» и «ложном», суровыми судьями людей.

Многие миллионы наших современников, ставших на путь строительства нового общества, избавились от иллюзий о внемном «блаженстве». Но и в наши дни правящие круги капиталистических стран, клерикальные партии, многие вожаки религиозных организаций стре-

ются вдохнуть «живую душу» в ветхие концепции «священного писания», порожденные в далеком прошлом бессилием людей в борьбе с эксплуататорским государством, нищетой, болезнями и голодом. В этих условиях приобщение религиозных фантазмагорий о потустороннем воздаянии по-прежнему является актуальной задачей научного атеизма.

3. Истоки и традиции Библейской апокалиптики

Эсхатология первоначального христианства и его позднейших модификаций базируется на ветхозаветной и новозаветной апокалиптике и не сводится к «усовершенствованному» учению о посмертном воздаянии. В нашу задачу не входит подробный анализ становления и развития библейской апокалиптики, явившийся темой многочисленных исследований как в прошлом, так и в последние десятилетия. Они заметно активизировались под влиянием кумранских находок. Автор ставит цель проследить эволюцию отдельных эсхатологических концепций в аспекте приспособления христианского вероучения к современности, акцентируя внимание на тех моментах прошлого, которые впоследствии стали в центре дискуссионной социальной теологии.

Возникновение многочисленных «пророческих» произведений, часть из которых вошла в канонический текст Библии, было вызвано целым рядом конкретных исторических обстоятельств, нашедших глубокое раскрытие в трудах основоположников научного коммунизма. Библейская апокалиптика была порождена иллюзорными потребностями довольно многочисленных слоев верующих, уставших от бесчисленных поражений и жертв, страданий и лишений и обративших свои взоры к «последней» надежде на приход мессии. «С тех пор, — писал Ф. Энгельс, — как для народа Израиля наступили в этом мире тяжкие времена, начиная с обложения данью ассирийцами и вавилонянами, разрушения обоих царств, Израиля и Иудеи, и вплоть до порабощения Селевкидами, следовательно от Исаяи до Даниила, всякий раз во время бедствия предсказывается появление спасителя»¹.

¹ См.: Kimmeler H. Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Bonn, 1966, S. 180.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 426.

Книги «больших» и «малых» ветхозаветных пророков пронизаны апокалипсическими мотивами. Они дают по-своему целостную картину времени, обращенную в будущее. Их анализ позволяет уяснить существенные особенности тех произведений Библии, которые безоговорочно относятся к апокалиптике (книга пророка Даниила, Откровение Иоанна Богослова). Однако не существует какой-либо стены между апокалиптикой и остальной пророческой литературой. «Классические» апокалипсисы заимствовали многие образы, идеи из книг Ездры, Исаяи, Иезекииля и других ветхозаветных авторов.

На наш взгляд, особый интерес представляет развитие в пророчествах концепции времени, поскольку ее содержание нашло сложное преломление в первоначальном христианстве и его различных направлениях в средневековой Европе, в эсхатологии нового и новейшего времени, в буржуазной философии.

Для апокалипсической литературы, произведения которой накануне и в период возникновения христианства появляются десятками, характерна эсхатологическая интерпретация времени, явившаяся выражением следовавших один за другим кризисов израильского общества на протяжении целого ряда поколений. Ожесточение классовых конфликтов, неутрачиваемая борьба за власть между соперничающими группировками, почти постоянная угроза иностранного вторжения, трагизм кровавых сражений — все это сливалось в один клубок неразрешимых противоречий, в бесконечную цепь страданий и бедствий. Такое положение казалось постоянным, оно проецировалось и на будущее¹.

Наиболее характерной чертой ветхозаветного «пророческого» времени является обращенность в будущее: своеобразное «видение» мира сквозь призму грядущих эсхатологических свершений. Эта особенность отражается по-разному в зависимости от общего «настроя» эпохи, в которую творил тот или иной пророк, и его оценки ситуации. Но в целом преобладает глубоко пес-

симистическое восприятие действительности: настоящее имеет ценность лишь постольку, поскольку оно чревато будущим; оно печально и трагично и должно смениться будущей радостью, ниспосланной всевышним.

Уже в «Первоисае», датированной VIII в. до н. э., четко звучит мысль о «неподлинности», преходящем характере существующего «эона». Главная черта момента — напряженное и тревожное ожидание глобальных эсхатологических изменений: «И падет величие человеческое, и высокое людское унизится; и один Господь будет высок в тот день. И идолы совсем исчезнут. И войдут люди в расселины скал и пропасти земли от страха Господа и от славы величия его, когда он восстанет сокрушать землю» (Ис. 2, 17, 19). Характерно, что автор от абстрактных пророчеств нередко «снисходит» к обычным надеждам и заботам своих современников, оперирует конкретными понятиями: «Прежнее время умалило землю Завулонову и землю Неффалимову; но последующее возвеличит приморский путь, за-Иорданскую страну, Галилею языческую. Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий; на живущих в стране тени смертной свет воссияет» (Ис. 9, 1—2).

Во многих местах «Первоисаи» дается характеристика быта и нравов Иудеи накануне ассирийского нашествия. Здесь автор тоже конкретен: он живет тревогами своей страны, но не видит иного выхода из кризисной ситуации, кроме усиления религиозного фанатизма. И в этом он — предшественник других пророков, уповавших на бога и полностью потерявших веру в людей, их темные перспективы. В последующих пророчествах авторы следуют традиции, которая прослеживается на всем протяжении развития иудаизма, а затем и христианства. Они характеризуют настоящее как «последнее время». Направленность в будущее становится все более явственной, а связь с современностью вуалируется с помощью целого ряда приемов «эзопова» языка, многочисленных параллелей с прошлыми событиями.

Особое место в данном контексте принадлежит «Второисае» — книге, повествующей в основном о периоде вавилонского плена. Тут содержатся первые попытки обоснования ориентации именно на будущее, столь ясно проявившейся в позднейшей апокалиптике. Основная мысль могла бы быть сформулирована следующим

¹ Совершенно беспочвенными являются богословские попытки внеисторического рассмотрения библейской эсхатологии. — См., например: Wiederkehr D. Perspektiven der Eschatologie. Zurich, 1974.

образом: грядущее непознаваемо, недоступно людям, а пророчество — дар всевышнего. «Скажите, что произойдет в будущем, и мы будем знать, что вы боги, — говорится во «Второнисае», — или сделайте что-нибудь, доброе ли, худое ли, чтобы мы изумились и вместе с вами увидели» (Ис. 41, 23).

Современные иудейские и христианские теологи «развивают» главным образом те положения «Второнисаи», в которых проникновение в будущее рассматривается исключительно как чудо, раскрывающееся в вероучениях, наделенных якобы сверхъестественным даром пророчества. «Пророческими» называют свои общины пятидесятники и представители некоторых других сект.

К пророчествам обращаются и теологи основных течений современного христианства, обращая внимание на их «актуальность» для наших современников¹. Профессор библейской экзегетики одного из протестантских учебных заведений США Дж. Смарт посвящает целую главу в одной из своих книг «Второнисае» и проблеме предвидения будущего. С его точки зрения, будущее становится насущно важным вопросом современного христианства, о чем говорит, например, повестка дня ассамблеи Всемирного Совета церквей в Эванстоне, посвященная проблеме «христианской надежды». Он утверждает, что религия паразитирует на страхе людей перед будущим, подчеркивая, что события жизни «гонят людей в глубины такого отчаяния», которое заставляет ценить «предмет надежды» в Писании².

Участвующая апелляция в ветхозаветному пониманию времени обусловлена, в первую очередь, социальными факторами. Действительность капиталистического общества дает пищу для многочисленных интерпретаций самых мрачных пророчеств в «современном» духе. Не уверенность в перспективах частнособственнического строя, военная истерия порождают настроения, во многом созвучные тем, которые у Иова вызвало «время смутное», «день битвы и войны» (Иов., 38, 23), «время скорби» у пророка Иеремии и пр.

¹ См.: Lee Tan Paul. The Interpretation of Prophecy. Indiana, 1974.

² См.: Smart J. The old Testament in dialogue with modern man. Philadelphia, 1964, p. 105.

Обращение к ветхозаветным сюжетам объясняется и тем обстоятельством, что их пророческое содержание, если можно так выразиться, универсально: оно проявляется как выражение скорее определенного настроения, неясной тревоги, предчувствия, чем конкретных представлений о будущем. И не случайно современные интерпретаторы охотно обращаются к абстрактным схемам, лишенным без риска быть обвиненными в явных натяжках, преследующих цель извратить подлинное содержание того или иного положения «священного писания».

Наиболее типичным образом в этом отношении можно служить «видения» пророка Иезекииля, к которым особенно часто обращались авторы последующих апокалипсисов. Эсхатологизм их содержания выражен довольно определенно, но это еще не концепция, не обоснованная идея, а туманный намек, проявление формирующегося мировоззрения. Один из приведенных ниже отрывков дает представление о характере подобного пророчествования: «Конец пришел, пришел конец, встал на тебя; вот дошла, дошла напасть на тебя, житель земли! Приходит время, приближается день смятения, а не веселья, восклицаний на горах» (Иезек. 7, 6—7).

Ветхозаветные авторы выдвинули своеобразную концепцию религиозной интерпретации противоречивости совершающихся событий, наличия их взаимообусловленности, якобы объясняющейся вмешательством сверхъестественных сил.

На наш взгляд, наиболее последовательно такого рода осмысление времени воплощено в книге Екклесиаста. Здесь понимание совершающихся событий неотделимо от общего пессимистического взгляда на мир: «Всеу время, и время всякой вещи под небом. Время рождаться, и время умирать; время насаждать, и время вырывать посаженное. Время убивать, и время врачевать; время разрушать, и время строить; Время плакать, и время смеяться; Время сетовать, и время плясать; Время разбрасывать камни, и время собирать камни; время обнимать, и время уклоняться от объятий; Время искать, и время терять, время сберегать, и время бросать; Время раздирать, и время сшивать; время молчать, и время говорить; Время любить, и время ненавидеть; время войне, и время миру» (Еккл., 3, 1—8).

Книга пророка Даниила наряду с апокалипсическими произведениями, не вошедшими в канонический текст Библии (книга Еноха, «Завет двенадцати патриархов», «Вознесение Моисея на небо», «III книга Енох», «III книга Енох»), была дальнейшим развитием ветхозаветных концепций эсхатологического времени. Во-первых, представление о событиях здесь приняло законченную форму «видения» о будущем. Первобытному мышлению было присуще уподобление прошлого и будущего настоящему. Здесь же превалирует тенденция рассматривать произошедшие и современные события как нечто второстепенное или, в лучшем случае, как знамение грядущих «великих» свершений. «Футуризм» апокалипсического мышления здесь впервые достиг развернутого, зрелого вида.

Во-вторых, общественные явления интерпретируются Даниилом как взаимосвязанные, находящиеся в развитии, якобы предопределенном всевышним. Создает иллюзия рассмотрения не абстрактного, а «исторического» времени. Эта особенность вводила в заблуждение многих религиозных идеологов, пытавшихся на шатком апокалипсической основе конструировать своеобразную «историю» будущего мирового процесса. Появилась целая серия теологических трудов, выдержанных в духе «апокалипсического историзма»: статьи, брошюры и книги адвентистов В. Миллера, Е. Уайта, писания неговинских лидеров и др. Одним из наиболее характерных произведений этого цикла в новейшее время была «История мировых государств в библейском пророчестве» (1919) адвентистского теолога А. Вильдгрубе.

В-третьих, предсказания будущего здесь облекаются в форму мистических манипуляций с «конкретными цифрами и датами, отдельными действительно имевшими место событиями и фактами. Простор для всякого рода спекуляций на темы будущего открывал хорошо знакомый Даниилу прием «предвидения» уже происшедших событий—пророчества «задним числом». Грядущий «конец мира» становится не просто возможным, а соотносимым с конкретными сроками. Наиболее частым вниманием многочисленных «пророков», особенно новейшего времени, привлекает в книге Даниила «видение» о якобы самых последних событиях, вслед за которыми наступает блаженство праведников. Современные протестантские теологи, обращаясь к апокалипти-

ки, открывают в ней и нечто «новое», например, нечто о святом духе, как даре последних времен, которым всевышний награждает своих верных слуг¹.

И-четвертых, в книге пророка Даниила и других апокалипсических дуалистические воззрения распространяются и на область временных понятий. Противопоставление двух начал во всем и везде здесь переносится и на течение времени. Дуализм «конечного» и «вечного» достигает большой выразительности и силы.

Эсхатологические концепции христианства, особенно «малых церквей» протестантизма, основываются наряду с книгой пророка Даниила также на Откровении Иоанна Богослова (Апокалипсисе), которое является подлинным фундаментом «философии будущего» целого ряда направлений христианства, а подчас и одним из важнейших источников вероучения. Будучи в плену так называемых «футурологических» видений Апокалипсиса, лидеры отдельных «школ» в христианской теологии стремятся всю Библию изобразить как сплошное пророчество, игнорируя даже тот факт, что «пророческие» книги занимают всего около трети «священного писания» и к тому же немало «видений» их авторов касаются проблем, не имеющих прямого отношения к «перспективам».

Ореол таинственности, недоступности для «непосвященных», которым издавна окружают некоторые адепты христианства библейские пророчества, служит преимущественно целям раздувания религиозного фанатизма. Откровение Иоанна Богослова в этом отношении является исключительным универсализмом; в нем усматривается разгадка мистического «кода» исторического развития в широком временном диапазоне — от начала существования человечества и до «конца мира». По многовековой традиции его авторство приписывается современнику Иисуса Христа — Иоанну Богослову, который будто бы проник в скрытый смысл «откровений», данных ему во время пребывания на острове Патмос. Однако, как подчеркивает Ф. Энгельс, библейская критика уже в прошлом веке раскрыла подлинные обстоятельства появления этой книги и сущность ее таинственных символов и пророчеств. Благодаря Ренану, Эвальду,

¹ См.: Ebeling G. Das Wesen des christlichen Glaubens. Tübingen, 1961, S. 125.

Люкке, Бенари покров «непостижимости» снял и с пророческих манипуляций с вычислением сроков наступления «конца мира».

Обращаясь к содержанию Апокалипсиса в связи главным образом, с историей возникновения христианства, Ф. Энгельс подчеркивал, что содержание этой пророческой книги позволяет составить представление, какой вид имело христианство в его первоначальной форме.

В трудах Ф. Энгельса «Бруно Бауэр и первоначальное христианство», «Книга Откровения» и «К истории первоначального христианства» дается всесторонний анализ Апокалипсиса в широком социально-историческом аспекте. Многие страницы посвящены проблемам, непосредственно затрагивающим становление христианской эсхатологии.

Ф. Энгельс обращает внимание на возможность конкретизации некоторых фактов, связанных с написанием Апокалипсиса. Ссылаясь на исследования немецких ученых, он подчеркивает, что Откровение было написано самое позднее во время трехмесячного (до 15 апреля 69 г.) царствования Отона. Остается открытым вопрос о подлинном авторстве Апокалипсиса, но сомнительно, чтобы тот же самый человек, который написал евангелие или три послания, был и автором этой книги¹.

В описаниях грядущего суда над грешниками Иоанн был оригинальным, используя в качестве «знамений» идущей вселенской катастрофы хорошо известные явления природы: падения «звезд», извержения вулканов, землетрясения, «кровавые дожди», к которым неслыханным образом добавлены «различные и современные «пророки». Далек от «открытых» он и в пророчествах о приближающейся битве дьявола, в которой бог побеждает дьявольские силы, вслед за чем наступает второе воскресение из мертвых и вечное блаженство унаследовавших новые небеса и землю праведников. Как подчеркивает Ф. Энгельс, все здесь заимствовано из образцов ранней пророческой литературы, особенно книг Иезекииля, Даниила, Еноха.

Наконец, Откровение Иоанна Богослова не имеет никакого отношения к тому сугубо потустороннему иде-

алу будущего, который стремятся видеть в нем современные протестантские теологи. Автор Апокалипсиса представлял не гибель мира, а падение Римской империи и освобождение еврейского народа от ненавистного им иностранного порабощения. Даже образ абстрактного воплощения зла — антихриста оказывается при расшифровке пресловутого «зверинного» числа 666 именем конкретного исторического лица — императора Нерона.

Если обратиться к непосредственному анализу социального содержания эсхатологии Апокалипсиса, то нельзя не заметить значительный прогресс (по сравнению с другими восточными пророчествами) в интерпретации многих обстоятельств, связанных с грядущим обновлением мира. Во-первых, радикальному переосмыслению здесь подвергнута одна из «ведущих» эсхатологических идей — идея загробного воздаяния. Разрушение существующего мирового порядка представляется не самоцелью, а началом перехода к реализации заветных чаяний праведников. Потустороннее царство обретает все атрибуты иллюзорной страны, где каждый получает вознаграждение по земным заслугам, царит полная справедливость. Такой загробный мир, по представлениям первых христиан, являлся своего рода «землей обетованной». Это вожаемое царство добра было воплощением идеалов и надежд, не осуществимых в условиях беспоощающего подавления малейших попыток освободиться от земных цепей. Именно христианством был найден «...выход, который вел страждущих и обездоленных из нашей земной доли в вечный рай. И в самом деле, только надеждой на воздаяние в потустороннем мире можно было возвести стойко-филоновское самоотречение от мира и аскетизм в один из основных этических принципов новой мировой религии, способной утешить угнетенные народные массы»¹.

Во-вторых, описание событий грядущего «конца мира» в Апокалипсисе является последовательно тенденциозным. Автор жаждет мести и не скрывает своих антипатий. Он сулит гибель притеснителям и угнетателям: ни богатство, ни власть, ни знатность, — ничто не

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 476, 487.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 483.

спасает от гибели в роковой час возмездия: «И цари земные и вельможи, и богатые тысяченачальники и сильные, и всякий раб, и всякий свободный скрылись в пещеры и ущелья гор, и говорят горам и камням: падите на нас и сокройте нас от лица сидящего на престоле от гнева Агнца; ибо пришел великий день гнева его, кто может устоять?» (Откр. 6, 15—17). Катастрофа уравнивает всех — именно в этом пафос обличений Иоанна еще не знавшего того «евангельского» милосердия, которое пришло в христианство с его зрелостью, отмеченной «блудом с царями земными», позорной защитой эксплуататорского строя.

Автор Откровения зачеркивает настоящее, потому что оно лишь незначительный момент при переходе к будущему совершенству в «божьем» мире, потому что только грядущая гибель «грешного мира» несет освобождение. В этом он является предтечей христианского варианта детериоризма — доктрины, исходящей из тезиса, что мир ухудшается.

Многие представители «левых» течений в христианстве нашего времени не оставляют попыток представить Иоанна не только обличителем, но и реалистически мыслящим человеком, понимавшим подлинные истоки несправедливости, насилия и зла, царящих в классовом обществе. Однако анализ Апокалипсиса не дает оснований для такого рода выводов. Религиозно-фантастическая основа критического отношения к действительности заметна во всем. Воплощением добра и зла выступают потусторонние силы. Единственным посредником между всевышним и людьми в Апокалипсисе выступает спаситель — «свидетель верный, первенец из мертвых и владык царей земных» (Откр. 1, 5). Сам Иегова определяется через призму эсхатологии: на первый план выдвигается его сверхъестественная способность созидать и разрушать мир, устанавливать конечные пределы существования. Он «первый и последний»: «Я есть Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, который есть и был и грядет, Вседержитель» (Откр. 1, 8).

Новейшая католическая «теология будущего» в лице Тейяра де Шардена концентрировала свое внимание на завершающем этапе эволюции («точка Омега»), где якобы происходит «планетизация жизни», а достигшее не-

огромного могущества человечество сливается с богом¹. В Апокалипсисе, однако, перспективы ближайшего возмездия затмевают конечный процесс. Сын божий не только поучает и наставляет живущих, он озабочен именно начинающейся катастрофой и ее ближайшими последствиями.

Откровение Иоанна Богослова — не единственный источник новозаветной эсхатологии. В евангелиях мотивы близкого «конца мира» являются настолько заметными, что некоторые богословы считают возможным говорить о «малом Апокалипсисе» или даже «великой эсхатологической речи Господа»², заключающейся будто бы в 24 главе евангелия от Матфея и идентичных местах других евангелий (Марк. 13, Лук. 21).

Эсхатологические идеи евангелий и апостольских посланий, однако, значительно уступают в силе и социальной осмысленности идеям Апокалипсиса и содержат зачатки начавшейся уже в первоначальном христианстве тенденции приспособления религии к классовым интересам эксплуататорской верхушки. Собственно, и радикализм идей Апокалипсиса был ущербным в самом главном: он исходил из иллюзий о возможности преобразования и обновления мира с помощью сверхъестественных сил, ориентировал на неосуществимые идеалы.

Первоначальное христианство объединяло людей на основе несбыточных мечтаний о грядущем царстве божьего. Синоптические евангелия и апостольские послания укрепляли веру именно в потусторонние эсхатологические свершения, уводя от действительности. Волнующие проблемы реальной жизни отступают на задний план перед восторженным описанием чудес, якобы творимых Христом, перед прославлением его пророчеств о грядущей гибели мира. Единственный дух Апокалипсиса по-прежнему вытесняется проповедью спасения души: «Поэтому, говорю вам, не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пиши, и тело — одежды?» (Матф. 23, 25).

¹ См.: Chardin de Pierre Teilhard. The Future of Man. N. Y. and Evanston, 1964. p. 123.

² См.: Савинский С. Эсхатологическая беседа Христа Спасителя. Киев, 1906, с. 14.

Эсхатология «малого Апокалипсиса» в значительной мере является функцией христологии, а частично и монологии, которая часто приобретает форму демонологии, выражающейся в страхе перед коварством многих бесов. «Демономания Нового завета, — резюмирует М. М. Шейнман, — объясняется условиями времени. В римском обществе периода возникновения христианства существовали различные религии со своими колдунами и жрецами, которые занимались прорицанием, предсказанием будущего, гаданием, «исцелением» больных, борьбой с «нечистой силой» и инсценировкой чудес»¹.

Эсхатология начинает играть подчиненную роль по отношению к морально-этическому учению христианства. Это обстоятельство определяет важнейшие особенности не только первоначального христианства, но и некоторых существенные черты социальной доктрины католицизма и протестантизма. Не случайно, эсхатологические мотивы постепенно обретают новое звучание, отступают на второй план и остаются в центре внимания тех «ересей», которые провозглашают верность принципам «запятнанного» учения Христа.

Пророчества о «конце мира» в евангелиях и апостольских посланиях трансформируются в доктрину спасающей роли церкви, будто бы призванной подготовить человечество к эсхатологическим свершениям. Божество о «чистоте» такой церкви ставится во главу угла, а в числе самых первых знамений грядущей гибели «отверженцы» евангелий называют, в первую очередь, попытку извратить сущность нового учения.

Характерно, что в евангелиях от Матфея и Марка имеются ясные указания на опасность сектантских учений в христианстве, чувствуется боязнь раскола в общинах. Картина страшного суда оказывается предупреждением для тех, кто проявлял малодушие и трусость, поддавшись уговорам «лжепророков» и «лжехристов», толкающих на путь измены Христу.

Таким образом, эсхатология все чаще становится более и не менее как средством морального террора. Сфера ее социального воздействия резко сужается.

¹ Шейнман М. М. Вера в дьявола в истории религии. М.: Наука, 1977, с. 22.

вместе с тем она освобождается от того «бунтарского» начала, которое присуще Откровению Иоанна Богослова. Сам Апокалипсис рассматривается церковной вероучительской в числе «бунтарских» и даже «еретических» произведений. По мнению известного английского ученого А. Робертсона, Откровение Иоанна Богослова было допущено в канон «только благодаря поддержке христианских масс, которые не считаясь с суждениями книжников и царедворцев, весьма одобряли то, что там обличались земные правители и предсказывалось наступление материального золотого века»¹.

Апостольские послания, особенно послания Павла, сохраняющие преемственную связь с эсхатологией иудаизма², знаменовали дальнейший отход от «линии» Апокалипсиса. Не бунт против «несправедливого мира», а спасение души становится главным предметом забот христианских пастырей. Возмездие все больше лишается целеустремленности: трудно понять, кого ожидают адские муки. Приговор грешникам облекается в весьма туманную и абстрактную форму. Все более неопределенными оказываются и сроки второго пришествия Христа и «конца мира».

В этой части Нового завета многое является данью традициям, а сами эсхатологические представления зачастую черпаются из более ранних образцов апокалиптики, чем Откровение Иоанна Богослова. Так, в послании Павла к фессалоникийцам (I Фессал. 5, 1—5) сравнение первых христиан с «сынами света» восходит к дохристианской религиозной литературе II—I вв. до н. э. Среди кумранских находок обнаружено произведение, получившее название «Война сынов света с сынами тьмы»³. Как считают С. Ковалев и М. Кубланов, присоединяясь в этом отношении к мнению М. Барроуса, здесь выражены эсхатологические надежды, а не конкретные исторические события⁴.

¹ Робертсон А. Происхождение христианства. М., Изд-во иностранной литературы, 1959, с. 219.

² См.: Fischer F. Paul and his teachings. Nashville, Tennessee, 1974, p. 59.

³ Тексты Кумрана. вып. 1. М., Наука, 1971, с. 70.

⁴ См.: Кубланов М., Ковалев С. Находки в Иудейской пустыне. М.: Политиздат, 1960, с. 41.

Свитки Мертвого моря позволяют проследить эволюцию многих элементов эсхатологии, включая и наиболее развитые. Новозаветные тексты Библии, в частности, хранят преемственную связь с дуалистическими схемами кумранитов. На этот момент обращает внимание английский ученый Дж. М. Аллегро: «Оказывается, что постоянное противопоставление света и тьмы, добра и зла, которыми изобилует Четвертое евангелие и ряд других христианских источников, видимо, берут начало в миропонимании авторов, увековечивших себя в свитках Мертвого моря»¹.

В представлениях о будущем преемственность сохраняется, однако, только в известных пределах. В христианстве исполнение заветных надежд верующих обычно связывается с последними временами и торжеством потусторонних идеалов. Проблема борьбы с «грешным миром» сплошь и рядом вытесняется морализаторскими сентенциями о самоусовершенствовании человека, о необходимости достижения равенства, но не в земной жизни, а перед богом. Наконец, важное место занимает здесь прославление страданий, аскетизма, непротivления злу насилieм.

Современные буржуазные «критики» концепций первоначального христианства, как и его воинствующие апологеты-теологи, извращают подлинный смысл эсхатологических идей «священного писания». Они акцентируют внимание, главным образом, на «созвучности» некоторых пророчеств Библии реальным тенденциям общественного развития в нашу эпоху. Например, Откровение Иоанна Богослова сравнивается с зеркалом, в котором якобы становится виден не только внешний, но и внутренний облик истории². Периодически появляются обширные комментарии к ветхозаветным и новозаветным пророчествам³.

Характерно, что в трудах подобного рода игнорируется социально-классовая обусловленность и самого появления и продолжающейся популярности концепций о «конце мира». На первый план нередко выдвигается те-

ма о мессианской роли Христа. Так, в одной из книг Герхарда Эбелинга значение «вести Христа», в частности, рассматривается в контексте с эсхатологическими пророчествами о грядущем господстве бога как главном содержании «откровений» Библии. Эфемерные эсхатологические преобразования связываются с установлением теократических порядков. Автор акцентирует внимание не столько на приближении апокалипсических событий и обновлении мира, сколько на близости воцарения самого бога¹.

Во многих зарубежных исследованиях констатируется сходство ветхозаветной (иудейской) и новозаветной (христианской) эсхатологий. Чаще всего при этом, однако, принимается в расчет не главный аспект проблемы, а общность, например, пророческих приемов Апокалипсиса и книги Даниила². Существенно отличные исторические обстоятельства появления ветхозаветной апокалиптики и пророчеств о «конце мира» в Новом завете игнорируются ввиду якобы наличия «объединяющего» начала литературы этого рода — мотивов мессианского спасения человечества. Религиозные прорицатели совершенно беспочвенно возводятся в сан «спасителей» народа и выразителей его сокровенных чаяний.

Претендуя на «объективное» освещение истории первоначального христианства, современные буржуазные исследователи становятся апологетами Библии. Лишь в трудах классиков марксизма-ленинизма, где объективность и научность слиты воедино, по-настоящему глубоко раскрыта сущность религиозной формы общественного сознания. Говоря о христианской религии, Ф. Энгельс подчеркивал необходимость «прежде всего суметь объяснить ее происхождение и ее развитие, исходя из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства»³. Круг рассмотренных нами проблем эволюции христианской эсхатологии и анализ последующего развития социальной сущности «теологии будущего» позволяет еще раз убедиться в справедливости этого тезиса.

¹ Аллегро Дж. М. Свитки Мертвого моря. — За рубежом, 1966, № 46, с. 2.

² См.: Book L. E. Apokalypse. Stuttgart, 1952, S. 5.

³ См.: Glasson T. F. The Revelation of John. Cambridge, 1965.

¹ См.: Ebeling G. Das Wesen des christlichen Glauben. Tübingen, 1961.

² См.: Parringer G. The worlds living religions. L., 1964, p. 181.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 307.

4. Эсхатология и хилиазм

Идея отрицания «неправедного» мира в христианстве с самого начала была неотделима от представлений о грядущем обновлении вселенной, о построении нового социума на теократических началах. В наиболее развернутом виде эти представления оформились в хилиазме или миллениаризме (от греч. *chilioi* или лат. *mille* — тысяча) — концепции грядущего тысячелетнего царства праведников.

Первоначальное христианство связывало с хилиастическими фантазмагориями тот идеальный мировой порядок, который должен был заменить разрушенный в результате крушения мира строй эксплуатации и угнетения. «Вера этих воинствующих первых общин, — писал Ф. Энгельс, — совсем не похожа на веру позднейшей торжествующей церкви; наряду с искупительной жертвой агнца ее важнейшим содержанием являются близкое второе пришествие Христа и грядущее в скором времени тысячелетнее царство, и вера эта утверждается лишь деятельной пропагандой, неустанной борьбой с внешним и внутренним врагом, горделивым провозглашением своей революционной точки зрения пред лицом языческих судей, готовностью умереть мученической смертью во имя грядущей победы»¹.

Хилиазм был в числе самых важных теологических оснований нового вероучения. Д. М. Угринович вполне доказательно рассматривает его наряду с самыми популярными идеями первоначального христианства (мессианизмом, т. е. упованием на сверхъестественного спасителя, и эсхатологией, неразрывно связанной с учением о «тысячелетнем царстве») ².

Наиболее полное выражение хилиастические фантазмагии нашли в Откровении Иоанна Богослова, но зачатки миллениаризма появились, бесспорно, намного раньше написания Апокалипсиса. Исследователи единодушны в отношении того, что они восходят еще к мифологическим сюжетам об «истории» человеческого рода как цепи сменяющих друг друга «хороших» и «плохих»

периодов и к легендам о «золотом», «серебряном», «бронзовом» и «железном» веках.

Со становлением классового общества приобретают популярность представления об определенных, выраженных в конкретных «сроках» этапах развития человечества. Так, во время философской разработки учения Маркуса возникает концепция так называемого «эризмизма», в соответствии с которой Ормузд и Ариман правят миром по 3 тысячи лет¹.

Представления об «эонах» характерны и для иудаизма. «Тысячелетние» отрезки времени фигурируют в мифологии этрусков; с некоторыми идеями последних можно быть знаком, по-видимому, и автор Апокалипсиса. В свою очередь, этруски перенимали эти представления из мифологии и религиозных систем Востока. «Этрусский религия, — писал А. И. Немировский, — обладала космогоническим учением, имеющим точки соприкосновения с легендой Гесиода о веках мироздания, а еще более — с древневавилонскими и библейскими сказаниями космогоническо-пророческого характера. По этрусскому вероучению, творец (демиург) создал мир за 12 тысяч лет, корреспондирующих с 12 знаками зодиака. В первое тысячелетие были созданы воздух и земля, во второе — небесный свод, в третье — море и т. д. Человеческая жизнь, по представлениям этрусков, слагалась из 12 семилетий. Человек, проживший 10 семилетий, не мог рассчитывать на помощь очистительных культовых действий»².

Ближе всего к хилиастической концепции Апокалипсиса примыкают воззрения древнеиранских религий, занимавших весьма сильные позиции к моменту написания Откровения Иоанна Богослова. Иудео-христианские и митраистские общины длительное время сосуществовали почти на всей территории Римской империи. При этом заслуживает внимания тот факт, что к моменту разработки христианством догматических основ вероучения у митраистов уже было «священное писание», включая отдельные апокалипсисы. Трудно предположить, что автор Откровения не знал концепций древнеиранских

¹ Маркс К. Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 490.

² См.: Угринович Д. М. Философские проблемы критики религии. М., Изд-во Моск. ун-та, 1965, с. 61.

¹ См.: Дьяконов И. М. История Мидии, с. 401.

² Немировский А. И. Идеология и культура раннего Рима. Воронеж. Изд-во Воронеж. ун-та, 1964, с. 195.

религий, где мы находим, по справедливому замечанию Н. Румянцева, все основные и характерные моменты апокалиптики: «откровение» будущего, дуализм, учение о мировых периодах, «знамениях», близком конце света, явление мессии и его предтеч, кратковременное, тысячелетнее промежуточное «царство мессии», всеобщее телесное воскресение мертвых, страшный суд, мировой пожар, конечное поражение дьявола... и установление вечного царства блаженства»¹.

В Апокалипсисе основное ударение делается на близости земного хилиастического царства («И мы будем царствовать на земле». — Откр. 5, 10). Этот момент следует выделить в качестве главного, специфического признака грядущего «нового века». Останавливаясь на содержании фантазмагорий о первом и втором воскресении мертвых в Апокалипсисе, Ф. Энгельс подчеркивает, что все это построено на иудейско-дохристианском материале: «Христианским в Откровении Иоанна является лишь резкое подчеркивание близкого наступления царства Христа и блаженства воскресших верующих, главным образом мучеников»².

Автор Апокалипсиса апеллировал, главным образом, к демократическим слоям общества. Его обличения адресовались, преимущественно, господствующей верхушке и были направлены на ликвидацию отдельных, наиболее вопиющих проявлений социальной несправедливости. Это были устремления, разделяемые многими сторонниками нового вероучения. Революционный дух произведения вполне отвечал настроениям масс.

Вместе с тем радикально-критический характер Апокалипсиса выдерживается не полностью. При внимательном рассмотрении уже в этом первом памятнике христианской религии угадываются элементы проповеди самосовершенствования и внутреннего «очищения». В последующие годы хилиастический идеал, первоначально понимаемый как осуществление земных чаяний угнетенных, постепенно растворился в туманных мечтаниях о райском блаженстве, «...в вечной жизни после смерти,

в тысячелетнем царстве», которое должно-де было наступить в недалеком будущем»¹.

Уже в евангелиях тема земного царства праведников отступает на второй план, почти исчезает в апостольских посланиях. Единственное смутное упоминание о возможности блаженства на очищенной от порока и обожженной после всемирной катастрофы земле мы, пожалуй, встречаем в евангелии от Марка. Само понятие «тысячелетнего» царства» в социальной теологии окрепшей, опирающейся на поддержку государства церкви становится чрезвычайно непопулярным, уступив место идее потустороннего царства божьего, зачастую отождествляемого с «владычеством» Христа в сердцах верующих.

На многие столетия хилиазм становится достоянием, главным образом, отколовшихся от «официального» христианства сектантских течений. Так, среди иудействующих сект, возникших еще в первый век существования христианства, распространялись пророчества о том, что после шести тысяч лет борьбы с искушениями греха на земле наступит тысячелетняя суббота. Эти фантазии находят отклик не только в первые столетия существования новой религии, но и гораздо позже — в сектантских течениях «субботников».

Пожалуй, наиболее упорную и длительную борьбу в Малой Азии христианской церкви пришлось вести с ересью монтанизма. Отражая настроения и надежды демократических слоев населения, сторонники этого течения вызывали серьезное беспокойство господствующей церкви и сильных мира сего. Хилиазм становился социально опасным движением. «Монтанисты, отвергавшие этот мир и жаждавшие немедленного переустройства его при помощи сил небесных, — писал в своем исследовании о монтанистах А. Ранович, — были опасными для церкви еретиками»².

Христианская церковь, ставшая покорным орудием господствующих классов, стремилась выхолостить бунтарское содержание хилиазма. Идеи мести угнетателям

¹ Румянцев Н. Апокалипсис — Откровение Иоанна, его происхождение и классовая роль. М., ОГИЗ, 1934, с. 24.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 486.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 468.

² Ранович А. Б. О раннем христианстве. М., Изд-во АН СССР, 1959, с. 172.

и торжества фантастического земного рая будили воображение религиозных масс и мешали процессу полного подчинения церкви эгоистическим интересам правящих кругов, служили, по выражению Ф. Энгельса, удобным исходным пунктом для плебейской критики классового общества.

Раннехристианский период в истории хилизма закончился в IV в.¹ Но возрожденные традиции этого учения не раз проявлялись в революционно-демократических движениях средневековой Европы. Особенно радикальную роль они сыграли в период гуситского движения в Чехии, где мечтания о «тысячелетнем царстве» справедливости разделялись многими таборитами, выступавшими за решительные преобразования во всех сферах общественной жизни.

Мистически осмысленный идеал будущего общества здесь детализировался чаще всего в непосредственно-практическом, «приземленном» варианте. Объединив в своих рядах бедных крестьян, ремесленников, городской люмпен-пролетариат, табориты требовали полного уничтожения папских привилегий, ликвидации частной собственности, имущественного неравенства. Правда, и свои реалистические, прогрессивные устремления они нередко выражали в традиционной религиозной оболочке. Это объяснялось во многом и тем, что крайне левое крыло гуситов, как подчеркивал К. Маркс, составляли «...народно-революционные, евангелически-коммунистически-республиканские секты»².

Табориты довольно своеобразно интерпретировали эсхатологические и хилиастические идеи раннего христианства. В пророчествах о грядущих преобразованиях в мире акцент явно смещен с деструктивных на созидательные начала обновления общества. Они мечтали о справедливом земном царстве Христа, которое, по их предположениям, должно было наступить после всемирной катастрофы, гибели злых людей и чудесного превращения праведников. Особенно усилились милленаристские настроения после сожжения Я. Гуса. Его последователи сформулировали основные требования плебей-

ской части восставших. В мистической форме они выражали свое осознание неизбежности крушения системы угнетения и угнетения людей. Они возвещали, что «Ирагу, как Содом, сожрет огонь, ниспосланный с неба, но в целом ряде других городов праведные найдут защиту и блаженство... Христос сойдет во славе своей и положит основание царству, в котором не будет ни господ, ни холопов, ни греха, ни нужды, и никаких других законов, кроме законов свободного духа»¹.

Попытки использовать милленаристски-эсхатологические концепции раннего христианства в конкретных политических целях предпринимали также немецкие протестанты во главе с Томасом Мюнцером (1490—1525). Идеальные представители этого движения стремились приспособить новозаветные идеалы для обоснования активной позиции в борьбе с социальным злом. Они хотели внушить восставшим массам веру в неминуемый приход царства равенства и справедливости после страшного суда над угнетателями. Крестьянам под руководством одного из последователей Т. Мюнцера — Матисса удалось в 1534 г. захватить город Мюнстер и основать свою общину. Восставшие верили в победу «правды» и второе пришествие Христа.

Таким образом, в ходе Крестьянской войны мюнстерцы пытались на практике осуществить идеалы всеобщего равенства и братства. Вместе с тем, они не могли преодолеть традиционного утопизма, характерного для анархистских проектов социального переустройства. Как подчеркивал Ф. Энгельс, стремление Мюнцера выйти за пределы не только настоящего, но и будущего могло быть лишь фантастическим, лишь насильем над действительностью, и первая же попытка осуществить его на практике должна была отбросить движение назад, в те узкие рамки, которые только допускались тогдашними условиями»².

Не случайно неумолимая логика классовой борьбы вскоре привела к окончательной дискредитации попыток использования религии в «революционных» целях.

¹ См.: Töpfer B. Das kommende Reich des Friedens. Berlin, 1964, S. 14.

² Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. VI, с. 224.

¹ Цит. по кн.: Общественные движения в средние века и эпоху Возрождения. СПб., 1901, с. 247.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 363.

Лишь отступники от марксизма, вроде Р. Гароди, совсем бездоказательно усматривают в нынешнем религиозном аджорнаменте признаки восстановления и возрождения мнимой революционности «подлинно апокалипсического христианства» первых веков¹. На самом деле, в основных направлениях христианства хилиастические концепции почти всецело вытеснены моделью божьего царства «не от мира сего», идентифицируемого чаще всего с эсхатонном — потусторонним блаженством. Лишь в последнее время интерес к милленизму возродился, особенно в связи с проблемой «диалога» между христианами и марксистами². Сплошь и рядом, однако, представления, связанные с идеалами «тысячелетнего царства» на земле или подвергаются при этом уничтожающей клерикальной критике как «плебейская ересь» или не в меру идеализируются религиозными визионистами, заигрывающими с религией.

Обращаясь к истории миллениаристских движений прошлого и их влияния на современность, представители буржуазного религиоведения и многие социальные теологи не скрывают откровенно неприязненного отношения к «дикой толпе», якобы из чисто фанатических побуждений принимавшей на вооружение апокалипсические «истины». Демократический характер этих движений игнорируется и третируется. Чувства ненависти угнетателям, к произволу и насилию, которые вдохновляли участников великих хилиастических выступлений средневековья, квалифицируются как проявление межобщинных и межконфессиональных распрей.

В монографии Н. Кона, опубликованной одним из издательств Нью-Йорка, проводится характерная для этого буржуазного исследователя идея о преемственной связи хилиастических движений средневековья и новейших «тоталитарных» идеологий, к которым он причисляет (по меркам оголтелого антикоммунизма) и в частности революционное движение за преобразование общества на началах научного коммунизма. В этом свете религиозные фантазии многовековой давности пре-

ступают в качестве «коммунистической апокалиптики», а пророчества Даниила рассматриваются, по существу, как образцы «революционной» эсхатологии¹. Между тем автору, бесспорно, хорошо известно, что марксизм не имеет ничего общего с религиозными концепциями: он впитал лучшие достижения человеческой мысли. Мирозозрение боевого авангарда рабочего класса является последовательно научным и прогрессивным.

В монографии Н. Кона и других исследованиях подобного рода обилие фактических данных ни в какой степени не компенсирует теоретической несостоятельности основной концепции. В этих публикациях находит продолжение линия буржуазных адептов антисоветизма первых послевоенных лет, например Э. Саркисянца, выдвинувшего абсурдную идею о «русско-большевистском мессианизме»².

Отождествление возводимого руками миллионов трудящихся нового общественного строя с мифическим «тысячелетним царством» праведников — реакционная затея, преследующая цель создать у читателя ошибочное представление о якобы утопическом характере идейных первоисточников марксизма, поставить под сомнение реальность планов социалистического строительства, которые якобы исходят из иллюзорных представлений о человеке, его подлинных возможностях и перспективах.

Если уж говорить о преемственной связи хилиастических идей прошлого и современных учений о будущем обществе, то необходимо, в первую очередь, учитывать, что эта связь распространяется лишь на сферу религиозных пророчеств и некоторые идеалистические схемы общественного развития.

Прогрессивные тенденции в концепциях некоторых лидеров протестантизма, особенно Т. Мюнцера, шли не от иллюзорных хилиастических фантазмагорий, а были отражением преимущественно земных надежд наиболее радикальной части средневекового плебейства. «...Под царством божьим, — писал Ф. Энгельс, — Мюнцер понимал не что иное, как общественный строй, в котором

¹ См.: Научный атеизм: проблемы теории и практики. М., Мысль, 1973, с. 42.

² См.: Buri H., Lorchman J., Ott H. Dogmatik im Dialog. Gutesloh, 1973.

¹ См.: Cohn N. The pursuit of the millenium. N. Y., 1961, p. VI—VII.

² См.: Sarkisyanz E. Rusland und der Messianismus des Orient. Tübingen, S. 95—105.

больше не будет существовать ни классовых различий, ни частной собственности, ни обособленной, противостоящей членам общества и чуждой им государственной власти. Все существующие власти, в случае если они не подчинятся революции и не примкнут к ней, должны быть низложены, все промыслы и имущества становятся общими, устанавливается самое полное равенство»¹.

Буржуазное религиозоведение и социальная теология в наши дни, как и в прошлом, расписывается по сути в неспособности понять преходящий характер миллениаристских движений, осознать невозможность возрождения сколько-нибудь популярного религиозного радикализма в эпоху перехода человечества от капитализма к социализму.

Идея грядущего «тысячелетнего царства» представляет известный интерес, главным образом, в контексте с изучением генезиса христианской эсхатологии и историей сектантских движений в протестантизме, где хилиазм и поныне пользуется популярностью среди верующих масс.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 371.

Глава II

ЭВОЛЮЦИЯ СОЦИАЛЬНО-ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ИДЕЙ В ПРОТЕСТАНТИЗМЕ

Важным этапом в развитии социальной теологии христианства было возникновение протестантизма. Протестантская «ересь» в период своего становления отражала многообразные духовные устремления поднимающейся буржуазии. По определению Ф. Энгельса, средние века присоединили к теологии и превратили в ее подразделение прочие формы идеологии: философию, политику, юриспруденцию, вследствие чего всякое общественное и политическое движение вынуждено было принимать теологическую форму¹.

В это время феодализм, поддерживаемый могущественной католической церковью, переживал жестокий кризис. Нарастающий протест против системы феодального господства со всей остротой ставил вопрос о дальнейшем направлении общественного развития, о новой социальной ориентации христианства, его реформе.

Движение Реформации XVI—XVII вв. в странах Западной Европы было мощным ударом не только по господству католицизма; оно затронуло интересы практически всех слоев населения, но его плодами воспользовались лишь представители поднимающейся буржуазии. На волне антифеодальных и антиклерикальных выступлений масс родилось новое направление в христианстве. Столкновение противоречивых социально-теологических тенденций в протестантизме было отражением разгорающейся классовой борьбы. Теологические дискуссии этого периода, касавшиеся земных и эсхатологических перспектив, находили своеобразное преломление в практических действиях, в определении целей борющихся классов.

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 314.

1. Борьба идейных течений в формирующемся протестантизме

Возникновение протестантизма было завершением и организационным оформлением нового раскола в католицизме и вместе с тем — началом процесса существенной модификации социального учения христианства под влиянием мировоззрения буржуазии. На первых этапах своего развития протестантизм был иллюзорным отражением идеалов довольно широкого демократического движения. Борьба различных течений и тенденций в нем приобретает в это время чрезвычайно острый характер, детерминированный невиданным размахом социальных столкновений. Устремления протестантских идеологов диктуются непосредственными задачами момента, в первую очередь, необходимостью свержения папского господства.

В дальнейшем, правда, возникают различные направления в теологии протестантизма, уже менее четко связанные с «практическими» преобразованиями в церковной и общественной жизни. Соответственно меняется и содержание социально-эсхатологических концепций, определявших важнейшие особенности социальной позиции формирующихся церквей.

Важнейшие вехи протестантского учения о «конце мира» связаны с основными этапами развития протестантской теологии в целом. В перипетии оформления вероисповедных устоев нового направления в христианстве решающее значение имели социально-политические и теологические установки М. Лютера, Ж. Кальвина, У. Цвингли.

По представлениям Мартина Лютера (1483—1546) искупительная жертва Христа явилась тем эсхатологическим деянием, которое гарантирует грядущее блаженство праведников после всемирной катастрофы. Финальные судьбы человека и общества он рассматривает сквозь призму фанатичной убежденности, что грядущее спасение можно заслужить только абсолютной преданностью богу, путем обретения глубокой личной веры, которую он ставил выше разума. Его привлекали послания апостола Павла, у которого он находит отправной пункт нового вероучения: человек «оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3, 27—28).

Сторонник умеренных реформ и союза церкви со светской властью, М. Лютер руководствуется теми положениями Павла, в соответствии с которыми забота о личном самоусовершенствовании верующего ставится выше интересов «мира», а ненависть почти всецело направлена на потустороннее воплощение зла — сатану. Он выступил прежде всего как церковный, а не социальный реформатор. Его обличения имели конкретного адресата: римско-католическую церковь. Его знаменитые 95 тезисов против учения Тецеля содержали интерпретацию сугубо религиозных понятий об истинном покаянии, благодати, оправдании через веру¹, т. е. касались проблем, далеких от «подстрекательских» призывов к бунту, хотя реакция общественности на его воззвания и обличения не всегда соответствовала «мирным» намерениям М. Лютера.

В то же время другой выдающийся деятель раннего протестантизма Т. Мюнцер разделял не паулинистские идеи «постепенных» преобразований, а радикализм автора Апокалипсиса, эсхатология которого проникнута идеей немедленного возмездия пад носителями произвола и угнетения. Если эсхатологическое учение М. Лютера концентрирует внимание преимущественно на вопросах личного спасения, то Т. Мюнцер поглощен проблемами всемирной эсхатологии (к тому же интерпретированной в радикальном духе), преобразования и обновления всего общества. В этом сказалась противоположность классовых интересов и установок двух направлений в движении Реформации. «Лютер и Мюнцер, — подчеркнул Ф. Энгельс, — по своим доктринам, а также по своему характеру и своим выступлениям являются каждый подлинным представителем своей партии»².

«Персональная» эсхатология М. Лютера была в определенной степени теологическим выражением буржуазного индивидуализма. Мораль преуспевающего бюргера, руководствующегося почти исключительно побуждениями личной выгоды, мечтающего о собственном благополучии и спасении, проецировалась и на воображаемые отношения в потустороннем мире. Индивидуалистиче-

¹ См.: Лихачева Е. Европейские реформаторы. СПб. 1872, 72.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 364.

ские мотивы пронизывают все учение М. Лютера, в соответствии с которым потустороннее благо — спасение души — является непосредственным даром всевышнего, а следовательно, может быть достигнуто без посредников, путем самостоятельных усилий, личной инициативы в вопросах веры.

«Конец мира» в учении раннего протестантизма мыслится как нечто неотвратимое, фатальное, от чего нет спасения в грядущем «тысячелетнем царстве» на земле (хилиастическое учение здесь упраздняется, оставаясь «приобретением» лишь отдельных его ответвлений). Это обстоятельство обусловило пессимистический характер социальной доктрины лютеранства и других основных течений протестантизма. «У реформаторов, — вынуждено впоследствии признать А. Гарнак, — было очень сильно чувство того, что мир наш с его радостями и печалью не вечен»¹. Отсюда пронзительная и другая важная особенность лютеранства, которую позднее пытались выпятить некоторые сторонники неоортодоксии, — признание полной зависимости человека от бога, от его благодати и милости. Бренность всего сущего в лютеранской онтологии базируется на библейском положении о том, что время каждого из живущих — в руках всевышнего (Пс. 31, 16), что бог «является господином над временем»².

Социально-теологическое учение М. Лютера противоречиво. Это накладывало определенный отпечаток и на его эсхатологические построения. Устремленность в потустороннее будущее у него сочеталась с признанием важной роли мирских порядков в христианской жизни.

В начальный период своей деятельности, ознаменовавшийся резкими выпадами против католической церкви, он апеллирует к чувствам и надеждам не только верхушки общества, но и всего народа. Стиль его воззваний — пророческий. Он обращается с призывом покарать «вредоносных учителей пагубы» — пап, карди-

налов, епископов и их приспешников. Но, как подчеркивает Ф. Энгельс, «...этот первый революционный пыл оказался непродолжительным. Молния, которую метнул Лютер, попала в цель. Весь немецкий народ пришел в движение. С одной стороны, крестьяне и плебей увидели в его позываниях против попов, в его проповеди христианской свободы сигнал к восстанию; с другой стороны, к нему примкнули более умеренные бюргеры и значительная часть низшего дворянства; общий поток увлек за собой даже князей»¹.

Характерно, однако, что даже в этот период М. Лютер не уходит слишком далеко в своих обличениях. Он, например, игнорирует Апокалипсис, к которому обращались радикальные реформаторы. Его гневные тирады против церковной реакции не сопровождались выдвижением каких-то определенных программ улучшения жизни крестьян и городского плебса. Вскоре даже в отношении Рима его тон стал более сдержанным. Конкретные носители зла перевоплощаются в его проповедях в абстрактные, демонические. Он ратует за покорное ожидание эсхатологического возмездия, выражая убеждение в том, что «антихрист» обречен и его падение не требует специальных усилий.

Переход на позиции бюргерско-умеренного реформаторства нашел отражение в положениях подготовленного М. Лютером Аугсбургского вероисповедания, названного Ф. Энгельсом выторгованной в конце концов конституционной реформированной бюргерской церкви. Ориентация на превратные эсхатологические «блага» сопровождалась апологией существующих социальных порядков. Непротивление и всеобщее примирение, «братство» во Христе были положены в основу лютеранского вероучения наравне с положениями о всеобщей греховности людей в земном «царстве». Одним из шести важнейших пунктов лютеранского вероучения есть пункт о том, что «церковь как содружество людей есть содружество любви»². Но этот «гуманизм» на протяжении многих поколений уживается с фанатичной преданностью ортодоксальным «истинам», с неприязненным отношением к

¹ Гарнак А. Сущность христианства. М., 1907, с. 256.

² См.: Brattcard H. Im Haushalt Gottes. Berlin und Hamburg, 1964, S. 103.

³ См.: Смирин М. Лютер и общественное движение в Германии в эпоху Реформации. — В сб.: Вопросы научного атеизма. М., Мысль, 1967, вып. 5, с. 118.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 365.

² Grundmann S. Der lutherische Weltbund. Köln, Graz, 1957. 5. 8.

другим формам духовной жизни, в частности, к философии¹.

Лишь в последние годы в лютеранстве окрепло движение за пересмотр некоторых особенно консервативных положений вероучения, касающихся отношения к социальной действительности и путям «приобщения» к более высоким и совершенным формам человеческого общения. Это вызвано углубляющимся кризисом протестантизма в целом. Не случайно составители резолюции XV Генеральной ассамблеи протестантской федерации Франции вынуждены были признать факт «...численной стагнации протестантизма и наличие глубокого расслоения между протестантами»².

Отход от традиций ортодоксального лютеранства виден в том, что часть теологов подвергают критике те установления церковной жизни, которые сковывают верующих в социальных вопросах, сулят неземное блаженство, проповедуют вековечный дуализм небесного и посюстороннего царств.

Об этом, в частности, говорят материалы V Всемирной лютеранской Ассамблеи (1970), где проявились глубокие разногласия по целому ряду важных политических и теологических проблем. Даже в очень благожелательном отчете с этой ассамблеи православного богослова П. Соколовского содержится признание, что всемирное лютеранство сегодня отнюдь не представляет собой единую реформатскую церковь ни в плане устройства и понимания церковной жизни, ни в смысле «восприятия и понимания исторического наследия». Ассамблея продемонстрировала различное отношение к учению Лютера о «двух царствах». Точка зрения профессора Р. Э. Тедта (ФРГ), защищавшего тезис о положительном отношении к этому учению, разделялась далеко не всеми собравшимися. Ассамблея приняла документ, выработанный накануне тулонской конференции лютеранской молодежи, где содержится тезис, что доктрина М. Лютера о «двух царствах» применялась и применяется до сих

¹ См.: Сидорченко А. И. Социально-исторические условия и идеологические предпосылки формирования «диалектической теологии». — В сб.: Вопросы научного атеизма. М., Мысль, 1975, вып. 18, с. 256—258.

² См.: Религия и церковь в капиталистических странах. М., Мысль, 1977, с. 241.

пор в качестве санкции существующего несправедливого порядка¹.

Радикальное крыло лютеранства нередко обращается к идейному наследию Т. Мюнцера, социально-теологические концепции которого были проникнуты ненавистью к всякой книжности, беспредметным схоластическим спорам. «Если ты только проглотил Библию, — прокричал Т. Мюнцер, — это тебе еще немного поможет; ты должен выстрадать истину, претерпеть, когда бог вбьет в душу твою острый плуг, чтобы с корнем вырвать сорные травы, засоряющие твое сердце»².

Религиозные образы и представления Т. Мюнцера использовал главным образом как удобную форму для пропаганды освободительных идей. При этом, зная психологию темной крестьянской массы, он зачастую апеллировал к ее религиозному чувству и прибегал даже к прозам, выдержанным в духе религиозных трибунов того времени. «Восстаньте и боритесь в борьбе божией, — писал Т. Мюнцер в одном из писем горнорабочим, — Время настало. Удерживайте всех ваших братьев, дабы они не пренебрегли знамением бога, иначе вы все должны погибнуть»³.

В то же время в социальной программе Т. Мюнцера его мировоззрении были и моменты, не позволяющие интерпретировать их в качестве простой разновидности религиозного утопизма, как это стремятся представить некоторые буржуазные исследователи Реформации⁴.

Под влиянием настроений борющихся масс его взгляды претерпели значительную эволюцию. И если в начале своей политической карьеры Т. Мюнцер остается преимущественно воинствующим теологом, направлявшим острые и сильные удары против католичества, то в последующие годы он становится народным трибуном, используя социально-эсхатологические концепции для обоснования радикальных общественных преобразований. Как подчеркивал Ф. Энгельс, религиозно-философские

¹ См.: Журнал Московской патриархии, 1970, № 11, с. 52.

² См.: Общественные движения в средние века и эпоху Реформации. СПб., 1901, с. 319.

³ Там же, с. 352.

⁴ См., например: Friesen A. Reformation and utopia. Wiesbaden, 1974.

доктрины зрелого Т. Мюнцера направлены не только против католицизма, но и христианства вообще. Т. Мюнцер отвергал Библию как единственный и безупречный источник откровения. Он ставил ее наравне с разумом, который рассматривался в качестве подлинного и живого откровения. Его прогрессивные политические взгляды нередко включали элементы хилиастических мечтаний, но в совершенно преобразованном виде. «Подобно тому как религиозная философия Мюнцера приближалась к атеизму, — писал Ф. Энгельс, — его политическая программа была близка к коммунизму, и даже накануне французской революции многие современные коммунистические секты не обладали таким богатым теоретическим арсеналом, каким располагали «мюнцерцы» в XVI веке». Эта программа, которая представляла собой не столько сводку требований тогдашних плебеев, сколько гениальное предвосхищение условий освобождения едва начинавших тогда развиваться среди этих плебеев пролетарских элементов, требовала немедленного установления царства божьего на земле — тысячелетнего царства предсказанного пророками, — путем возврата церкви к ее первоначальному состоянию и устранения всех учреждений, находившихся в противоречии с этой якобы раннехристианской, в действительности же совершенно новой церковью»¹.

Не случайно хилизм оказался неприемлем для основных направлений протестантизма, а главный источник милленаристских идей — Откровение Иоанна Богослова — обходится молчанием в лютеранстве и кальвинизме. «Кальвин, — подчеркивается в одном из английских исследований этого произведения, — который написал комментарии к большинству книг Библии, пропустил книгу Откровения, по-видимому частично разделяя чувства Лютера. Цвингли, швейцарский реформатор, говорил: «это — книга Библии»².

Учение Ж. Кальвина в той части, которая касается эсхатологических перспектив, вносит мало принципиально нового в сравнении с доктриной М. Лютера. Отличия вызваны, в основном, тем обстоятельством, что в каль-

винизме ощущается влияние социальной «философии» Августина (V в.). По схеме Августина, эсхатологическое действие, якобы совершающееся в первом пришествии Христа, распространяется только на избранных, а не на весь человеческий род. Поэтому «конец мира» несет, согласно и учению Ж. Кальвина, гибель большинству людей, обреченных будто бы на вечные адские мучения. Трагический финал человечества, как и вся предыдущая история общества и жизнь каждого индивида, в соответствии с этой концепцией, заранее предопределены всеобщим.

У Августина последний жестокий приговор человечеству мотивируется необходимостью преодоления извечного дуализма земного и небесного. Каждому из двух родов — земному и небесному — уготована своя судьба, обусловленная их происхождением и отношением к богу: «И так две любви соделали два града: земной, то есть любовь человека к самому себе, простирающаяся до пренебрежения божия. Небесный же любовь к богу, простирающаяся до презрения самого себя. Наконец, земной град хвалится сам собою, другой, то есть небесный, о Господе»³.

Вражда и борьба между двумя градами, по Августину, являются результатом первого братоубийства, которое послужило, якобы, началом целой серии человеческих прегрешений. В кальвинизме это представление трансформировалось в учение о проклятии, нависшем над греховным человеческим родом. Земной град обречен на уничтожение. Небесный же, отождествляемый Августином с «праведностью», христианской церковью, обретает блаженство, возвышаясь к богу. Дуализм двух родов находит «разрешение»: во время последнего суда каждый из них получает по заслугам, определяемым его земной жизнью.

Если в учении Августина спасение во многом зависит от церкви и люди наделяются определенной свободой выбора, то в кальвинизме приговор изначально предопределен. Эсхатология приобретает здесь черты фатализма. В этом превратно отразилось, безусловно, мировоззрение рождающейся буржуазии, для которой удача и

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 371.

² Glasson T. F. The Revelation of John. Cambridge, p. 6.

³ Избранные сочинения блаженного Августина. М., 1786, с. 103.

неудача в том или ином деле зачастую связывается с неким стечением обстоятельств.

В дальнейшем протестантизм тоже неоднократно демонстрировал зависимость изменений в своих идейно-теоретических основаниях от конкретных условий капиталистической действительности. Конечно, при этом все же сохранялась преемственность с предшествующими этапами развития религии. Так эсхатология неопротестантизма XVIII—XIX вв. была, с одной стороны, продолжением традиции, восходящей к временам Реформации, с другой — превратным отражением новых исторических условий и тенденций, развившихся под влиянием Великой французской революции и буржуазных революций первой половины XIX в. в ряде других стран Европы.

Новые надежды и устремления, вызванные началом «века разума», каким представлялось восходящее буржуазное общество многим мыслителям эпохи Просвещения, не могли не отразиться и в буржуазной разновидности христианства, нашедшей воплощение в протестантизме. Лютеровский догмат о спасении личной верой и кальвиново «абсолютное предопределение» в свет формирующегося оптимистического мировоззрения атеистической критики французских материалистов XVIII в. уже не удовлетворяли новые запросы и не отвечали новым общественным веяниям. Философия Б. Спинозы и Р. Декарта, Ф. Бэкона и Дж. Локка, Д. Дидро и И. Канта оказывала огромное влияние на образ мыслей лучших представителей того времени, вызвав настоящую волну рационализма, коснувшуюся религии. Эти процессы уходили своими корнями в материальную действительность. Они были необратимы и не ограничивались только эпохой Просвещения.

Как подчеркивал Ф. Энгельс в этот период философов толкало вперед главным образом «...все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности. У материалистов это прямо бросалось в глаза. Но и идеалистические системы все более и более наполнялись материалистическим содержанием и пытались пантеистически примирить противоположность духа и материи. В гегелевской системе дело дошло, наконец, до того, что она и по методу и по содержанию представля-

ла собой лишь идеалистически на голову поставленный материализм»¹.

Представители нового протестантизма, получившего наиболее адекватное выражение в «либеральной теологии», предпринимают попытку сблизиться с идеалистической философией, взяв на вооружение некоторые положения философских систем Канта и Гегеля. Это не могло не отразиться и на эволюции их взглядов на эсхатологические проблемы. В учении основоположника либеральной теологии Ф. Шлейермахера (1768—1834), а затем и в концепциях А. Ричля, О. Сабатье, Э. Трелья, А. Гарнака линия на сближение между «земным» и «иногосторонним» привела к многочисленным проявлениям религиозного пантеизма, сказавшегося, в частности, в решении вопроса о будущем человека и общества.

2. Концепция земного царства божьего в «либеральной теологии»

Отношение нового протестантизма к библейскому учению о «последних вещах» отличается непоследовательностью и противоречивостью, что объясняется как объективными факторами, так и заметной дифференциацией субъективных оценок положения в обществе главных представителей «либеральной теологии». Можно выделить некоторые обстоятельства, оказавшие определенное воздействие на формирование новой теологической школы в протестантизме.

Во-первых, «либеральная теология» адаптировала отдельные положения философии И. Канта, который рассматривал концепцию «конца мира» как антиномичную, неразрешимую. Даже современные теологи, обращаясь к этому вопросу, подчеркивают влияние кантианства на становление некоторых эсхатологических идей².

Не внесло ясности в этот вопрос и позднейшее обращение протестантских теологов к Гегелю. Его диалектика конечного и бесконечного, как пишет один из современных теологов, «является постоянно решительной, но никогда не законченной»³, т. е. не удовлетворяющей

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 285.

² См.: Four existentialist Theologians. N. Y., 1958, p. 146.

³ Ibid.

требования метафизического стиля мышления теологов, которые не могут постигнуть смысл единства противоположностей.

Во-вторых, представители этого направления в протестантизме сознательно обходят многие стороны онтологин, акцентируя внимание на внутреннем мире человека, что нашло, в частности, отражение в «Речах о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799) Ф. Шлейермахера. Блаженство, по схеме основоположника «либеральной теологин» приходит не после гибели мира и вознесения «праведников», а начинается в любой период в результате особой эмоциональной настроенности верующего, его ощущения слитности с «вечным».

Сфера религиозного в концепции Ф. Шлейермахера ограничена миром человеческих чувств и переживаний. Интерес к познанию окружающего и его освоения с помощью активной, преобразующей деятельности в области науки и общественной практики у него отодвинут на второй план. Вопросы развития и гибели вселенной его теологическая система затрагивает лишь вскользь. Он утверждал, что «религия не может и не хочет быть самостоятельным познанием, проистекающим только из влечения к знанию»¹.

Содержание главного труда Ф. Шлейермахера и даже его название в определенной степени отражали тот период в истории протестантизма, когда религия впервые была вынуждена под могущественным натиском науки сознательно ограничить свои притязания на роль универсального средства познания, пойти на вынужденные уступки, чтобы завоевать расположение «образованной» части общества, которая с возрастающим недоверием относилась к библейской картине мира.

Традиции Просвещения оказались более стойкими, чем могли предполагать некоторые ортодоксально настроенные католические и протестантские теологи. И это вынуждены были учитывать, в первую очередь, те лидеры протестантизма, которые стремились продолжать линию Реформации не только на обновление культовой практики, но и некоторых догматических устоев христианства.

¹ Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. М., 1911, с. 50.

Ф. Шлейермахер принадлежал к мыслителям, которые чувствовали опасность и другой крайности — резкого сужения круга религиозных интересов, ухода в мир сугубо общинных устремлений. Они стремились, чтобы верующий, во-первых, был готов к диалогу с «миром», к практическим действиям и, во-вторых, непоколебим в убеждениях, побуждающих его «направить вовнутрь» это соприкосновение с «миром», трансформировав и восприняв его «во внутреннем единстве своей жизни и бытия»¹.

Иными словами, Ф. Шлейермахер стремился к тому, чтобы протестантизм не стал чем-то принципиально новым. Он хотел лишь усиления эмоциональной основы веры, добиваясь, чтобы религиозные чувства, как он писал, подобно священной музыке, сопровождали деятельную жизнь человека.

Такой подход значительно ограничивал эсхатологический элемент веры. И это был продуманный шаг. Р. Шлейермахер не мог не видеть, что эсхатологические настроения держали верующих под гнетом своеобразного духовного «террора», постоянного тревожного ожидания «конца мира». Чувство страха, традиционно используемое в христианстве и религии вообще, становится в некоторых своих качествах неприемлемым для восходящего буржуазного общества. И Ф. Шлейермахер пытается ограничить действие страха, приуменьшить его роль в возникновении религиозных представлений, утверждая, что «страх не есть религия», что он не может подготовить и подвести к ней»².

Бесспорно, что отождествление религии и страха неправомерно. С этим можно согласиться. Но вторая часть выдвинутого тезиса находится явно не в ладах с действительностью. Ведь история религий убеждает нас, что страх (в первую очередь перед молохом социального подавления) всегда питал религию в эксплуататорском обществе.

Собственно, полумерами и ограничиваются попытки основоположника неопротестантизма пересмотреть эсхатологическое учение христианства. В главном — в представлениях о неподлинности земного существования и

¹ Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи, с. 61—62.

² Там же, с. 69.

вере в грядущую вечную жизнь (составляющих основу всевозможных эсхатологических построений) — Ф. Шлейермахер остается верен традиции. «Среди конечного сливаться с бесконечным, — пишет он, — и быть вечным в каждое мгновение — в этом бессмертие религии»¹.

Приобщение к эсхатологическим свершениям в религиозном чувстве, в переживании «слитности» с богом не было все же единственной интерпретацией Ф. Шлейермахером сущности «конечного». В определенной степени его привлекали и проблемы традиционной всемирной эсхатологии. Однако идея жестокого приговора человечеству, подводящего черту под земной историей, была ему чуждой. Глобальное вмешательство бога в судьбы цивилизации в его представлении носит циклический характер. Это было «возвращением» к образу мышления, характерному для античности. Циклизм больше импонировал умеренному социальному кредо Ф. Шлейермахера, чем идея бесконечного гармонического развития, популярная среди некоторой части светских мыслителей эпохи восходящего капитализма. Светские концепции этого плана к тому же слишком заметно контрастировали с христианской догмой о неизбежности гибели «греховного человечества».

Ф. Шлейермахер склонялся к такому пониманию общественного развития, при котором периоды упадка чередуются с периодами возрождения и обновления. Его концепция умеренно оптимистична. Христианская сущность вновь возникающих сообществ, готовых к подвижнической миссии в «грешном» мире, была с его точки зрения, гарантией непрекращающейся милости всевышнего, ведущего через цикл огненных обновлений ко все более совершенному обществу. В этих, занимающих целые эпохи, преобразованиях особое место отводится носителям подлинного духа христианства, не позволяющим якобы ему закоснеть в неподвижности, примириться с постоянной деградацией бренного мира. Не трудно заметить реакционную подоплеку всего этого восхваления религиозного подвижничества, которое в действительности оборачивалось нетерпимостью к «инакомыслию», преследованиями «еретиков», фанатичной несправ-

¹ Шлейермахер Ф. Речь о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи, с. 111.

достью к свободному научному творчеству. Церковь всегда была непримиримым противником социального и научного прогресса, если он угрожал интересам господствующих классов. Она безжалостно подавляла «оппозицию».

Основоположник «либеральной теологии» не проводил резкой грани между богом и творением. Совершенствование мира он понимал как процесс, осуществляемый через посланцев бога, наделенных частицей его могущества. «Время упадка предстоит всему земному, — писал Ф. Шлейермахер, — будь оно даже божественного происхождения; новые посланцы божии будут пущены, чтобы с большей силой привлечь к себе отступившее назад и небесным огнем очистить испорченное; и каждая такая эпоха будет палегинезией христианства, будет пробуждать его дух в новой и более прекрасной форме»¹.

В предложенной модели грядущих преобразований проявляется определенный антропологический акцент. Здесь сказывается влияние философии И. Канта, в которой человеческие устремления приобретали религиозную, почти «божественную» окраску, прославлялся человеческий разум и дух, якобы возвышающиеся к идеальному.

Кантово «моральное» оправдание религиозной веры при одновременном отказе от попыток теоретического доказательства бытия бога² отражало противоречивые тенденции эпохи. Новому общественному сознанию была присуща тяга к опытным знаниям, к «экспериментальному» освоению мира. Бог в антропоморфном и любом другом конкретном воплощении отождествлялся с неразвитыми религиозными представлениями. И если И. Кант исключал в своем учении бога как творца природы³, то «либеральная теология» пантеистически растворяла «бога во всем», мечтала о гармонии, чуждой разрушительным катаклизмам.

Эсхатологические концепции «либерального христианства» не могли, однако, не видоизменяться в соответ-

¹ Шлейермахер Ф. Речь о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи, с. 223.

² См.: Дулуман Е. К. Идея бога. М., Наука, 1970, с. 65–66.

³ См.: Быховский Б. Э. Религия перед судом разума. В сб.: Вопросы научного атеизма. М., Мысль, 1975, вып. 17, с. 203.

связи с эволюцией господствующих настроений и укреплением иллюзий о том, что «золотой век» — не позади, а впереди.

Влияние Ф. Шлейермахера в той или иной мере испытывали все приверженцы «либеральной теологии» XIX — начала XX в. В воззрениях А. Ричля (1822—1883), например, находит продолжение основная идея новой школы в протестантизме о превалировании религиозного чувства над всеми другими атрибутами «подлинной» веры. Не только вопросы возникновения мира, но и его конца часто игнорируются как составляющие сферу интересов метафизики, не имеющей якобы отношения к теологии и бессильной проникнуть в смысл кардинальных проблем и загадок бытия.

В ричлеанстве понятие «божьего царства» является одним из центральных понятий. Но его традиционное содержание в какой-то мере утрачивается, ибо оно мыслится как царство свободного духа каждой национальности и расы, основанное на заповедях братской любви и справедливости непосредственно в исторической действительности. Это царство было, конечно, таким же иллюзорным, как и другие религиозные модели будущего. И в данном случае не имеет принципиального значения тот факт, что оно стало несколько «ближе» к земле. Важнее, пожалуй, то обстоятельство, на которое обращает внимание современный английский теолог А. Р. Видлер: попытка представить господство бога как любовь, как этическое понятие. «Для Ричля царство божье, — пишет он, — было скорее этическим, чем эсхатологическим. Он мало говорит об эсхатологии или последних вещах»¹.

От Ричля начинается все более расширяющееся движение в протестантизме за превращение христианства из веры по преимуществу эсхатологической в чисто этическое учение, о котором особенно отчетливо было заявлено в концепции «безрелигиозного христианства». Акцент на субъективных переживаниях верующего, попытка увести теологию в сферу, недоступную для науки, оградить ее от критического анализа превалировали

теологических изысканиях видного геолога конца XIX в. О. Сабатье. Однако в трудах других представителей «либеральной теологии», прежде всего А. Гарнака (1851—1930), Э. Трельча (1865—1923), намечается тенденция рассматривать религию в более тесной взаимосвязи с другими формами общественного сознания, материальной и духовной культурой.

На втором этапе развития «либеральной теологии», связанном главным образом с произведениями А. Гарнака, популярность идеи восходящего развития общества становится еще более заметной. Духовное совершенствование человечества мыслится в самых различных аспектах и измерениях. Оптимистическая настроенность, имманентная «либеральной теологии» в целом, делает невозможным возвращение к ортодоксально-эсхатологическим интерпретациям будущего.

Последователи Ф. Шлейермахера, в основном, придерживаются его схемы непрерывного восхождения человечества к вершинам совершенства и постепенного сближения с богом. Такие представления знаменовали собой заметный отход не только от традиций первоначального христианства с его идеей грядущего суда над деградирующим миром и спасения «избранных», но и от мрачных пророчеств М. Лютера о нескорогенимой порочности и обреченности человеческого рода. Э. Трельч предлагал вообще порвать с идеей первородного греха, рассматривая его как пройденную стадию, и стать на точку зрения восходящего к безграничному совершенству развития. В основе такого рода рассуждений лежал тезис о вездесущем божественном начале в мире.

А. Гарнак подходил к проблеме будущего с «исторической» точки зрения, которая давала теологам целый ряд преимуществ по сравнению с вневременным, отвлеченным анализом библейских сюжетов и событий «священной истории». Многие догматические положения «священного писания» и даже пророчества предлагалось воспринимать в качестве не вечных истин, а в свете проходящих исторических обстоятельств и настроений. Таким образом, можно было избежать крайностей ортодоксального подхода к Библии: многие легенды Ветхого и Нового заветов оставались «истинными», но только в пределах сознания людей исторически определенной эпохи.

¹ Vidler Alec R. The Church in age of Revolution. L., 1972. p. 111.

Камнем преткновения для оптимистической концепции общества будущего становились мрачные пророчества библии о неизбежности гибели мира. Это ставило под удар весь замысел апологетов «либеральной теологии», не допускавшей возможности трагического завершения столь «благополучно» начавшегося развития буржуазного общества.

А. Гарнак выбирает сравнительно безопасный путь модернизации эсхатологического учения библии. Он ничего не пишет о несостоятельности пророчеств о «конце мира», а рассматривает их как отражение конкретных надежд поколений в первые века существования христианства, когда ожидания «конца мира» обуславливались «настроением» эпохи. «Первые христиане, — пишет он, — жили ожиданием скорого второго пришествия Христа. Это чаяние было необыкновенно сильным побудительным мотивом не ставить слишком высоко мирские вещи, страдания и радости земной жизни»¹. Однако А. Гарнак не намеревался сдать, так сказать, эсхатологию в архив: она не исключается из числа важных теологических проблем. И если в ричлеанстве главным определяющим фактором для грядущих судеб мира является «встреча людей с историческим Иисусом Христом»², то в теологии А. Гарнака этот факт выступает в контексте с «концом света». Здесь сказались и влияние традиции и привлекательность религиозных иллюзий о грядущем воздаянии. Было не просто и «закрывать» важнейшую из теологических тем, пронизывающую весь Новый завет. А. Гарнак вынужден был признать, что «драматически-эсхатологическая концепция» проходит в числе главных вопросов евангелий. Но в отличие от других «либералов» он рассматривает эту проблему, как уже было сказано, по преимуществу ретроспективно. Анализ новозаветных текстов А. Гарнак подчиняет одной важной задаче: доказать, что на первом месте в проповеди Иисуса было не предсказание всеобщей гибели, а пророчество о грядущем наступлении царства благодати. В этой связи в «либеральной теологии» происходит существенная «коррекция» самого понятия божьего цар-

ства и представлений о месте и роли человека в этом эсхатологическом событии.

Традиционный потусторонний характер «царства правды» был следствием глубокого несоответствия действительности и идеала. Восходящий капитализм, сумевший на какое-то время посеять иллюзии о возможности земного царства свободы, равенства и братства, сделал это несоответствие менее явным, чем в эпоху феодализма. Протестантизм в этот период всячески превозносит идею о начинающемся превращении человечества в совершенно новое общество, где с помощью бога найдут воплощение наиболее смелые проекты социального переустройства. А. Гарнак, суммируя некоторые тенденции в этом направлении, делает попытку проследить происшедшую эволюцию социальной теологии в ее общей эсхатологической направленности от пророчеств о всеобщей катастрофе к возвещению о начинающемся наступлении божьего царства на земле. «Проповедь Иисуса Христа, — писал он, — обнимает все формы и представления о царстве божьем, начиная с окрашенного Ветхим Заветом возвещения судного дня и грядущего видимого господства бога над всем и кончая мыслью о царстве бога, которое внутри нас и которое уже началось с пришествия Христа»¹.

Несмотря на свою «приземленность» и даже приверженность к некоторым преобразованиям, религиозный либерализм — как вынуждены признать и современные теологи — был «относительным понятием»². Гораздо более четкую «прогрессивную» направленность получил «социальный евангелизм» конца XIX — начала XX в. Его идея божьего царства на земле широко использовалась в политических целях вплоть до противопоставления ее марксистским положениям о революционном преобразовании общества. Представители нового течения были в целом ряде европейских стран, но особенно прочные позиции занимали они вплоть до середины 20-х гг. в протестантизме Соединенных Штатов Америки, где относительно долго поддерживался миф о начинающемся царстве «всеобщего благоденствия».

¹ Гарнак А. Сущность христианства. М., 1907, с. 157—158.

² Spranger E. Philosophie und Psychologie der Religion. Tübingen, 1974, S. 36.

¹ Гарнак А. Сущность христианства, с. 49.

² См.: Trillhaas W. Heimatrecht für den religiösen Liberalismus. — Evangelische Kommentare. Stuttgart, 1976, Nr. 2, S. 270.

Общая характеристика идейно-политической платформы «социального евангелизма» содержится в книге А. А. Кисловой¹ и ряде других исследований советских авторов. Нам представляется целесообразным поэтому коснуться лишь той стороны воззрений этой школы, которая имеет непосредственное отношение к модернизации христианской эсхатологии.

«Социальный евангелизм» предпринял одну из самых радикальных попыток создать на базе новозаветной догматики жизнеспособную доктрину христианского «общества будущего», взяв на вооружение при этом не только идеи европейских религиозных модернистов первой половины XIX в. (М. Блонделя, А. Луизи, Л. Дюшенна) и США (Е. Д. Бертона, Э. Гудспита и др.).

Видным теоретиком «социального христианства» в период оформления его важнейших социальных идей стал Фр. Г. Пибоди, известный, главным образом, своей книгой «Иисус Христос и социальный вопрос». Концепция Фр. Г. Пибоди представляла собой попытку выдвинуть нечто новое по сравнению с обычными, «улучшенными», но в своей основе эсхатологическими схемами общественного прогресса. В этом отношении он идет значительно дальше теоретиков «либеральной теологии» и даже некоторых более поздних теоретиков «социального евангелизма». Его программа нацелена и адресована наиболее динамичным общественным силам того времени, сочувственно относящимся к социалистическим идеям. Он не скрывает, что обращение к социальному вопросу было продиктовано далеко не бескорыстными побуждениями: судьбы религии его волнуют в такой же мере, как и судьбы той общественной системы, которой угрожала опасность. При этом Фр. Г. Пибоди намеренно сгущает краски, и активизация революционных сил рассматривается им как непосредственная угроза религии, так как, мол «представители революционных принципов не церемонятся утверждать, что если должно возобладать лучшее социальное устройство, то необходимо должны пасть установления и обычаи христианской религии, как главные столпы теперешнего социального порядка»².

¹ См.: Кислова А. А. Социальное христианство в США. М., Наука, 1974.

² Пибоди Фр. Г. Иисус Христос и социальный вопрос. М., 1907, с. 13.

Из всех возможных альтернатив сохранения религии в будущем обществе автор явное предпочтение отдает гибкому приспособлению ее преимущественно к социальным институтам. Ему совершенно ясно, что односторонняя поддержка христианством господствующих классов, консервативных порядков менее эффективна, чем тактика риска революционных сил, политического маневрирования. Он излагает программу действий, которая разделяется впоследствии и другими сторонниками «социального евангелизма»: религия обязана определить свою самостоятельную идейную позицию — достаточно «прогрессивную», чтобы обеспечить себе место в будущем обществе.

Фр. Г. Пибоди не вполне разделяет точку зрения тех христианских социалистов, которые ратовали за принятие социалистической экономической программы, найдя «обоснование» ее с позиций христианства. Не вызывают сочувствия у него и действия тех, кто ограничивался критикой — подчас довольно резкой — существующего положения вещей. Здесь он имеет в виду «пророков» социального вопроса Карлейля и Рускина. Однако его пророчия по поводу того, что их порицания слушали, а картины будущего будущего предавали забвению, не позволяют судить о подлинных истоках неудач этих «пророков».

Глубокий анализ утопизма английского мелкобуржуазного деятеля Р. Карлейля дал в свое время Ф. Энгельс. Он показал, чего стоят сетования на суетность и пустоту, лицемерие и ложь века без желания найти подлинные причины социального зла. «Мы тоже, — писал Ф. Энгельс, — нападаем на лицемерие современного христианского миропорядка; борьба с ним, наше освобождение от этого лицемерия и освобождение мира от него, в конце концов, являются нашим единственным истинным делом; но так как мы пришли к познанию этого лицемерия благодаря развитию философии и так как мы ведем борьбу на научной основе, то сущность этого лицемерия не является для нас столь загадочной и непонятной, какой она, несомненно, еще представляется Карлейлю»¹.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. I, с. 591.

В отличие от Р. Карлейля и других социальных реформаторов середины XIX в. Фр. Г. Пибоди претендует на выдвижение оптимистической социальной программы, в которой критический и разрушительно-эсхатологический аспект явно уступает место радужным надеждам на построение царства божьего на земле. Но как всякий христианский утопист он ориентируется на готовые образцы общественного переустройства, заключающиеся якобы в учении Христа.

Многовековая история христианства изобилует примерами кардинального переосмысления новозаветных сюжетов для достижения вполне определенных политических целей. И в этом смысле «социальный евангелизм» не проявляет оригинальности. Его интерпретация «учения» Христа была продиктована необходимостью «христианского» ответа на вызов научного коммунизма. Но содержание этого ответа определялось исключительно желанием автора сохранить эксплуататорский строй в слегка приукрашенном и улучшенном виде. При таком подходе создается лишь видимость объективного рассмотрения истинного смысла евангельских поучений Христа. По сути здесь налицо лишь стремление «снизить», «приземлить» библейские проповеди к неотложным проблемам современности.

По схемам «социального евангелизма» исходным пунктом конструирования «новой» действительности является перевоспитание человека в духе принципов Нового завета, а ориентиром — эсхатологическое царство небесное, являющееся якобы и социальным идеалом Христа. Революционное преобразование «земной» действительности, по этой схеме, становится чем-то несущественным, второстепенным и даже ненужным. «Напрасно воображают, — пишет Фр. Г. Пибоди, — что изменение внешних отношений само по себе производит перемену в человеческом сердце»¹. Больше того, и сами причины людских страданий видятся не в эксплуататорском строе, а в абстрактном «человеческом грехе».

Общей ориентации на достижение эсхатологического «блага» — царства небесного в концепции Фр. Г. Пибоди отводится центральное место. Движение к установлению царства божьего на земле, красочно изображаемое

в писаниях последующих «социальных евангелистов», здесь намечено лишь схематически как возможность достижения частичного, а затем и полного братства людей. Социальное отношение к радикальным изменениям в обществе только декларируется. В то же время провозглашается последовательная аналогия коренных условий эксплуататорского строя. Это выражается и в плохом скрываемой неприязни к социалистической идеологии, и в рабочему движению и в похвальных отзывах о техническом прогрессе, о производственной мощи существующего буржуазного общества («общее движение индустрии есть движение к добру»¹).

В концепции Фр. Г. Пибоди обнажился основной стержень политического кредо «социального евангелизма» — ставка на раскол рядов трудящихся, выдвижение альтернативной программы внутреннего самоусовершенствования, «духовного царства» в противовес требованиям революционного преобразования мира.

Слабость социальной позиции христианства на рубеже XX в. заметно ощущалась в неспособности выдвинуть сколько-нибудь взаимоприемлемую «реалистическую» модель общества будущего. Осторожные попытки христианских социалистов 70—80-х гг. перенести центр тяжести в сферу земных преобразований с настороженностью были восприняты в «социальном евангелизме», до поры до времени не ставившего под вопрос значение эсхатологических надежд христианства.

Лишь на заключительной стадии развития этой школы в протестантизме возникает постепенно тенденция к модернизации содержания эсхатологического учения христианства. В книге Шейлера Матьюса «Социальное учение Иисуса Христа» особенно отчетливо прослеживается стремление «приземлить» евангельские идеалы к условиям конкретной действительности. Этот замысел осуществляется по двум направлениям. С одной стороны, происходит прогрессирующее размытие граней между человеческим и «божественным». Иисус Христос изображается почти исключительно как учитель высокой нравственности и религиозный реформатор. Его «социальное учение» получает новую интерпретацию, согласно которой совершенствование отдельных индивидов является

¹ Пибоди Фр. Г. Иисус Христос и социальный вопрос, с. 89.

¹ Пибоди Фр. Г. Иисус Христос и социальный вопрос, с. 280.

не самоцелью, а подчинено становлению нового общества («Христос ждал возрожденного общества»¹).

Ш. Матьюс признавал, что потусторонний характер «классической» модели божьего царства с его крайним эсхатологизмом не выдерживал никакого сравнения с научными концепциями преобразования общества. В эту модель надлежало внести некоторые новшества, соответствующие духу времени. Требовалась социальная платформа, на которой можно было бы строить диалог с верующими, все более сочувственно относящимися к призывам бороться за коренное обновление общества.

Ш. Матьюс перебрасывает «мост» от морализаторских поучений, приписываемых Иисусу Христу, к задачам «посюстороннего» общественного переустройства. В его интерпретации библейского «идеала» без труда угадывается стремление к медленным социально-экономическим реформам в духе пресловутого «классового мира». «Под царством божьим, — писал он, — Христос понимал идеальный социальный порядок (хотя и осуществляемый постепенно), в котором отношение людей к Богу есть отношение сыновства, и (в силу этого) отношение друг к другу — отношение братства»².

Концепция Ш. Матьюса была обращена, в первую очередь, к жаждущему социальных реформ, «нетерпеливому» верующему. Она нацеливала его на обретение веры в будущее, имеющее определенные точки «соприкосновения» с жизнью, ориентировала его на деятельное участие в приближении нового порядка, но в сфере, которая не имеет отношения к революционным преобразованиям, поскольку первоочередной задачей оказывается самоусовершенствование людей в духе евангельских заповедей.

В соответствии со схемой Ш. Матьюса, только неуклонное следование «учению» Христа обеспечивает начало освобождения человека уже в настоящем. Но это — иллюзорное освобождение. Немыслимо представить, что будущее общество станет «венцом» общественного развития, если медленная эволюция, а не революция объяв-

ляется единственной формой перехода в царство братства и справедливости.

Переворот, означающий радикальный разрыв с существующим порядком вещей, чужд религиозно-реформистскому сознанию. Картина общественного прогресса обретает вид мирного развития, для чего Ш. Матьюсу пришлось по-новому интерпретировать учение о завершающейся, финальной катастрофе и посмертном воздаянии. Вопреки совершенно недвусмысленным утверждениям авторов «священного писания» о потустороннем характере того идеального «общества», которое запечатлено в евангелиях, Ш. Матьюс говорит о каких-то реальных преобразованиях в мифическом «славном царстве», наступающем тогда, когда «кончится период роста и борьбы», вслед за которым якобы последует мировой переворот и начнется «новый лучший век»¹.

В этой формуле будущего общества содержится косвенное признание бесперспективности религиозного представления посмертных «благ», социальных иллюзий о заветной райской жизни, становившихся все более заметным анахронизмом в обществе, где рождалось новое понимание смысла и призвания человеческого существования, где социальная инертность постепенно уступала место духу дерзания и борьбы за мир без войн и эксплуатации.

Доктрина Ш. Матьюса, однако, демонстрирует невозможность разрешения противоречий между новой, рождающейся в массовом сознании картиной мира и приукрашенными, «переосмысленными» установлениями библейки. Ей присуща непоследовательность, которая видна уже в исходных посылах Ш. Матьюса. Если принять во внимание, что прогресс действительно заключается в переходах ко все более высоким ступеням общественного развития, то непонятно становится, почему «грядущий новый век» связан с прекращением «роста и борьбы». Но еще большую путаницу вносят оговорки и дополнительные разъяснения автора. Они являются еще одним свидетельством того, что последовательная «деэсхатологизация» просто невозможна, если стоять на почве «священного писания». Это, видно, понимал и сам Ш. Матьюс. Камнем преткновения для него становится

¹ Матьюс Ш. Социальное учение Иисуса Христа. СПб, 1911, с. 18.

² Там же, с. 30.

¹ Матьюс Ш. Социальное учение Иисуса Христа, с. 41.

популярнейшая религиозная иллюзия о преодолении смерти с помощью Христа. Эту иллюзию невозможно игнорировать, не поставив под вопрос сами устои религии. И Ш. Матьюс вынужден был отступить: он допускает, что преобразования разнообразного характера продолжают и после смерти человека, став на библейскую точку зрения о возможности воскресения мертвых.

В учении Ш. Матьюса новый протестантизм делает дальнейшие шаги в попытках «нетрадиционного» подхода к будущему. Пантеизм здесь грозит опровергнуть не вечные религиозные представления о загробном воздаянии. В зависимости от социальной позиции представителей этого варианта неопротестантизма в нем подспудно кроется или стремление к дальнейшему сближению с научным мировоззрением или попытка превращения христианства в чисто этическое учение, освобожденное от мифа.

Наиболее ярким проявлением первой тенденции стала, пожалуй, концепция бывшего видного деятеля протестантской епископальной церкви Вильяма М. Брауна. Признавая, что христианство оказалось «банкротом», он усматривает основную причину случившегося в крахе социального учения церкви, в союзе с капиталистами, «живущими грабежом, ложью и войной». Отход от эсхатологической интерпретации будущего им мотивируется прежде всего идейными соображениями: общество переживает капитализм, отнюдь не являющийся «конечной» ступенью исторического прогресса. «Цивилизация, — утверждает В. М. Браун, — не умрет вместе со смертью капиталистического строя»¹. Индивидуальное бессмертие для него «абсурд», неразрывно связанный с признанием существования бога, сверхъестественного, которое отвергается как противоречащее данным современной науки.

Анализ концепции В. М. Брауна представляет интерес прежде всего с точки зрения того, как может осуществляться переход на позиции последовательной «деэсхатологизации» и атеизма при сохранении некоторых религиозных иллюзий.

Провозглашая верность научному мировоззрению, В. М. Браун вместе с тем оставляет за собой право называться христианином. Его колебания — свидетельство стойкости бытующего заблуждения, по которому возможна трансформация христианства из религии «откровения» в гуманистическую доктрину, сохраняющую преемственную связь с христологией. «Брат-Иисус Нового Завета» для В. М. Брауна «является не исторической личностью, а только символом того, что должно быть для блага мира»¹.

Провозглашенный тезис говорит о непоследовательности В. М. Брауна, его превратных представлениях о сущности евангельских поучений, живучести иллюзий о гуманистическом характере новозаветных заповедей.

Концепция В. М. Брауна находится в стороне от центрального пути развития протестантской теологии конца XIX — начала XX в. Она является убедительным подтверждением того, что конфликт между научным и религиозным мировоззрениями невозможно решить на основе их компромисса.

«Либеральная теология» и «социальный евангелизм» — эти два родственных течения в протестантизме — предприняли, по сути, совместную попытку создать социально-теологическое учение, сочетающее приверженность новозаветным догматам и в то же время опирающееся на систему псевдонаучных «доказательств» своих концепций. Их оптимистическая направленность и по сей день поддерживается теологами различных стран, хотя некоторые исследователи, например Г. Лютер (ГДР), не без основания утверждают, что влияние «либеральной теологии» идет на убыль.

Дискуссии вокруг традиций протестантского либерализма возобновились недавно в связи с деятельностью Гарфордской группы христиан разных конфессий (США), выступающих против «капитуляции» социальной теологии перед «культурной и идеологической» модой².

В общем же развитие «либеральной теологии» затормозилось не в наши дни, а много десятилетий назад.

¹ Браун В. М. Коммунизм и христианство. М., Пролетарии, 1925, с. 42.

¹ Браун В. М. Коммунизм и христианство, с. 101.

² См.: Berger P. Theologie gegen den Zeitgeist. — Evangelische Kommentare. Stuttgart, 1976. Nr. 6, S. 342—344.

Этот факт вынуждены признать и ведущие протестантские теологи. Начало ее заката следует отнести к 20-м гг. нынешнего века, когда обнаружилось глубокое несоответствие оптимистических представлений о будущем, имманентных этой школе, с безрадостными последствиями господства империализма над значительной частью человечества.

Произошло нечто большее, чем простая смена школ в протестантской теологии. Об этом свидетельствует быстрое укрепление в первой половине нашего столетия позиций сторонников «теологии кризиса».

3. «Ренессанс» эсхатологии в неоортодоксии

«Теология кризиса» (другие названия: «неоортодоксия», «диалектическая теология») на протяжении многих десятилетий являлась безраздельно господствующей школой в протестантизме, привлекавшей пристальное внимание многих представителей других направлений в христианстве, включая православных богословов. Укрепление позиций этой школы знаменовало новый поворот в осмыслении духовного наследия Реформации и даже «исходных» принципов новозаветной догматики.

Переориентация идеологов протестантизма на более «приближенное» постижение трансцендентного содержания библии, отказ от многих модернистских попыток «приблизить» евангельское «учение» к популярным философским системам Запада были вызваны не только субъективными устремлениями лидеров нового теологического течения, но главным образом объективными обстоятельствами, получившими превратное отражение в массовом религиозном сознании.

Оптимизм либеральной теологии пришел в заметный диссонанс с настроениями значительного большинства верующих, начавших усвоение некоторых уроков первой мировой войны и последствий передела мира между наиболее могущественными империалистическими хищниками. Буржуазное общество впервые в полной мере ощутило наступление эпохи гигантских социальных потрясений и экономических кризисов.

Именно в этот период эсхатологическое учение христианства обретает «второе дыхание». Представители «теологии кризиса» вернулись к обоснованию и умерен-

ной модернизации религиозно-финалистских идей, оказавших разностороннее воздействие на формирование социального учения христианства в целом, но особенно — в отношении перспектив человечества.

Современный этап развития протестантизма вообще и протестантской эсхатологии в частности следует считать с начала 20-х гг. нынешнего столетия, когда произошло признание движение за пересмотр господствующих с начала XIX в. концепций «либеральной теологии» с учетом «уроков» социального кризиса на Западе, усугублявшегося появлением первого в мире государства рабочих и крестьян и его революционизирующим влиянием на ход мировых событий. Не удивительно, что уже в первых трудах теологов новой школы на первый план выдвигались проблемы трагического разрыва между «божественным» и «человеческим», между евангельскими идеалами и неприглядной действительностью капитализма, где кровавые конфликты, безработица, расовая сегрегация и необычайно высокий уровень преступности заставили вспомнить о суровых пророчествах Апокалипсиса. Мотив грядущего армагеддона стал господствующим мотивом церковной проповеди. «Мир находится на грани гибели» — к этому тезису сводились выводы новейшей социальной теологии, занимающейся проблемами будущего.

Основоположник «диалектической теологии» Карл Барт (1886—1968) в первый период своей деятельности еще испытывает значительное влияние «либеральной теологии», и его эсхатологические воззрения в известной мере отражают позицию А. Гарнака, хотя он и стремился быть ближе к исходным установкам вождей Реформации, прежде всего Ж. Кальвина и М. Лютера. Его постепенный отход от положений «либеральной теологии» был обусловлен явным несоответствием проповеди царства божьего на земле и жестоким уроком, преподанным событиями первой мировой войны.

Пересмотр социального учения «либеральной теологии» был назревшей необходимостью. Это признавали, помимо К. Барта, и многие другие теологи, в той или иной мере имевшие отношение к становлению новой школы в протестантизме, — Р. Бультман, П. Тиллих, Ф. Гогартен, Э. Турнейзен, Э. Бруннер, Г. Мерц и др.

Выход в свет книги комментариев к «Посланию к римлянам» (1918) знаменовал начало теологических поисков К. Барта, увенчавшихся созданием нового направления в социально-теологическом учении протестантизма. В центре внимания здесь оказывается проблема «отношений» человека и бога, истолкованная в духе крайнего эсхатологизма. Острые полемических высказываний К. Барта направлено против любых попыток не только «примирить» и сблизить, но даже сопоставить потустороннее и земное, бога и человека. Он берет на вооружение «качественную» диалектику датского теолога и философа-мистика С. Кьеркегора (1813—1855), для которого противоречия (в отличие от точки зрения Гегеля) не преодолеваются в процессе развития, а остаются и даже обостряются. В этом свете бог и человек противопоставлены друг другу постоянно и неизменно, всегда и во всем, а «диалог» между ними не устраняет, а лишь углубляет их трагическую разобщенность. В эсхатологическом плане, в соответствии с той же «теологической диалектикой», всегда существует противоположность между благодатью и возмездием.

В 20-е гг. К. Барт развивает идею абсолютного противопоставления божественного и человеческого не только в теологических работах, но и в выступлениях, рассчитанных на «широкую» аудиторию. Отталкиваясь, главным образом, от новозаветных посланий, он проповедует идеи бессилия человека на фоне могущества бога. С его точки зрения, освященной, кстати, многовековой традицией, недостижимое и невозможное для человека становится достижимым для бога¹.

Вместе с тем К. Барт стремится избежать крайностей в трактовке этого противоречия, превалировавших во взглядах некоторых периферийных ответвлений протестантизма и основанных на страхе абсолютной подавленности человека, его унижении. В этой связи уместно вспомнить одну из его проповедей, прочитанную в 1929 г.²

Неизбежность грядущего возмездия и связанное с этим постоянное напоминание о близости «конца мира» для К. Барта не становится самоцелью, средством запуги-

вания обывателя фантомами всеобщего уничтожения. С самого начала он отвергает приемы ультрафундаменталистского толкования социального финализма как стихии разрушения, которая затрагивает самую основу «богом созданного» мироздания — течение событий во времени. «Время не прекращается с явлением Христа»¹, — провозглашает он.

В интерпретации К. Барта время становится (в связи с мессианским вкладом Христа) «осуществившимся», «исполнившимся» временем, оно приобретает новое содержание. Здесь он предвосхищает идеи, впоследствии получившие наиболее законченное выражение в концепции «*kaîros*» П. Тиллиха.

Характерно, что к осмыслению темпоральных представлений христианства К. Барт обращается в самом начале 30-х гг., когда его эсхатологические воззрения все отчетливее начинают переплетаться с христологией. В Христе он видит «последнюю» надежду людей, «конечный» пункт всех человеческих устремлений.

В лице К. Барта «диалектическая теология» заявляет о своей неразрывной связи с новозаветной традицией, в соответствии с которой не только «явление» Христа в прошлом, но и обещание его грядущего пришествия на землю становится центральным эсхатологическим событием. В главном труде К. Барта «Церковная догматика» и в целом ряде его произведений и выступлений, излагающих основные выводы этой работы, указанная выше тенденция, наметившаяся в начале 30-х гг., получает дальнейшее развитие и преломляется во взглядах других видных теологов современного протестантизма. К. Барт акцентирует внимание не на самом акте грядущего эсхатологического возмездия, а на втором пришествии Христа, спасающего грешников. По мнению Ю. Мольмана, неоортодоксия в лице К. Барта и Р. Бультмана устранила изъятие кантланской эсхатологии, заключающийся-де не столько в этическом редукционизме, сколько в «исключении» категории надежды², которая занимает большое место в современной христианской теологии.

¹ См.: Barth K. Weihnacht. München, 1934, S. 30.

² Ibid., S. 36.

¹ Barth K. Weihnacht. München, S. 46.

² См.: Religious studies. Cambridge, 1970, Nr. 2, p. 114.

Надо сказать, что важнейшие черты модернизации христологии и ее приспособление к новому варианту эсхатологической доктрины были зафиксированы еще в ряде посланий К. Барта известному теологу А. Гарнаку. В них критически рассматриваются весьма популярные в «либеральной теологии» представления о постепенном, ступеньчатом совершенствовании социальной действительности в духе распространенных накануне первой мировой войны иллюзий о бесконечном, углубляющемся прогрессе человечества, ведущем ко второму пришествию Христа и построению царства божьего на Земле.

К. Барт отвергает бытовавшие в период господства «либеральной теологии» заблуждения, опираясь на паулинистскую традицию с ее подчеркнутым ударением не столько на глобальные преобразования в мире, сколько на необходимость ухода от мира в область самосозерцания и самообновления душ. Эсхатологический смысл грядущих изменений у него, однако, не вызывает сомнений. Но разрыв с прежним порядком вещей он предполагает не в форме эволюции, якобы возносящей человека к божьему совершенству, а в форме отказа от всего, с чем был связан общественный прогресс в прошлом. Именно такое содержание вкладывается в одно из его писем А. Гарнаку: «Путь от старого к новому миру — не ступеньчатый путь, не развитие в каком-нибудь смысле, а начало нового рождения»¹.

На первый взгляд кажется непонятным, почему в эпоху гигантских социальных потрясений, двух мировых войн и экономических кризисов «диалектическая теология» обратилась к паулинистским идеям, смысл которых заключается скорее в примирении с действительностью, чем в ее отрицании. Тем более, что в высказываниях неортодоксов не было недостатка в осуждении грешного мира, в предсказаниях его грядущей гибели. Здесь надо иметь в виду, что «диалектическая теология» в глубинах своих истоков была последовательным апологетом капитализма. Пессимистическая идея деградации, обреченности человеческого рода и мира в целом дополнилась в ней проповедью бессилия человека изменить что-либо в существующей системе общественных отношений.

¹ Barth K. Theologische Fragen und Antworten. Zollikon, 1950. S. 12.

социальной инертности, полной зависимости человека от каких-то потусторонних сил.

Капиталистический мир в те годы вступил в новую эпоху упадка и подготовки к кровавым военным авантюрам без всякой надежды на радикальные преобразования общества в обозримом будущем. В религиозном сознании пышно расцвели представления о «враждебной», чуждой богу действительности.

Неразрешимые противоречия социальной действительности, подавление демократических свобод, разгул реакции нашли в «теологии кризиса» превратное отражение и выражение в чисто духовном протесте против «прежнего» мира и новую форму мистификации общественной жизни в схоластическом противопоставлении человеческого и божественного, земной действительности и потустороннего идеала.

Начатый исторической библейской критикой еще в прошлом веке процесс демифологизации Нового завета эти годы несколько затормозился. Модель «исторического» Христа оказалась поколебленной. Одновременно в новейшем варианте протестантской теологии — учении К. Барта наметился возврат к толкованию Христа в неортодоксальном духе. Это повлекло «восстановление» традиционного понимания и многих проблем эсхатологии.

Отвечая на одно из писем А. Гарнака, К. Барт пишет о необходимости возродить подлинную «историческую действительность» Христа, ничего общего якобы не имеющую ни с утверждениями, выдвинутыми исторической школой, ни с «воображаемым» Христом, соответствующим концепциям «либеральной теологии». К. Барт ставил на себя задачу довести до сознания широких масс идею восстановления автономности христианской религии в обществе, раздираемом противоречиями, ставшем «чуждым» евангельским принципам и идеалам. Осуществление ее преследовало цель затормозить процесс дальнейшего подчинения религиозных организаций и религиозной идеологии преходящим светским интересам, борьбе партий и классов, чтобы сохранить «эсхатологический» характер христианства. Основной удар был направлен против популярных в то время утверждений о церкви и миссии христианства вообще, подменяющих

надежды на эсхатологические свершения притязаниями на установление «божественного» порядка и евангельских отношений уже в посюстороннем мире.

Эти претензии находились в резком противоречии с действительностью, где господство хищнических законов конкуренции и «выживания сильных» было безраздельным, а фактическая роль церкви сводилась к апологии эксплуататорского строя, что, несомненно, усугубляло и без того глубокий кризис религии. Протест К. Барта против такой миссии христианства выразился в несколько странной форме: он отрицал правомерность отождествления церкви и религии. «Церковь не является религиозным обществом, — утверждал он. — Мы говорим не заблуждениям модернистского протестантизма»¹.

Направленность критических выпадов К. Барта можно понять, если принять во внимание, что в тот период получили распространение взгляды, третирующие религиозную «иллюзию» в противовес вере как явлению, будучи то бы имеющему непосредственное отношение к трансцендентному, эсхатологическому. Его аргументы в пользу религиозной и церковной автономии, однако, не вышли за рамки далекого от жизни, схоластического спора.

В публичных выступлениях К. Барта в Париже (1934) содержится попытка нового подхода ко всему комплексу представлений о церкви, откровении, задачах теологии. Прослеживается линия на «восстановление» принципов Реформации в фундаментальных теологических вопросах. В одной из центральных эсхатологических идей — идее откровения — им выделяется не «земное», а «божественное» содержание, которое облекается в нарочито туманную форму и сводится к внутреннему осознанию наличия вездесущей божественной силы. Всякая человеческая инициатива в преобразовании мира осуждается. Объективно такая позиция отвечала интересам наиболее реакционных сил общества.

Откровение К. Барт отождествляет с примирением, которое связано, прежде всего, с таким отношением к действительности, когда на первый план выдвигается надежда на разрешение существующих противоречий с помощью бога. В этом свете само знание об откровении

определяется как познание «далекого, чужого, святого бога»¹.

В другой работе К. Барт сводит это познание, по существу, к пассивному приобщению к вере, поскольку само откровение в христианском смысле есть откровение бога и для христиан нет нужды в специальном доказательстве, «чтобы узнать и объяснить, кто и что есть бог»².

Надо отметить, что понятие откровения не раз фигурировало и в трудах других теоретиков неортодоксии. Так в конце 20-х гг. Р. Бульман посвящает этому вопросу специальное теологическое исследование, где предпринимает попытку дать интерпретацию этого понятия в строгом соответствии с Новым заветом, подвергнув критике популярное в то время решение проблемы на базе отношения разума и откровения. По мнению Р. Бульмана, действительно плодотворным является лишь такой подход, когда человек «духом», а не рассудочно проникает в сущность жизненных коллизий под углом зрения своей брэнности. Скрытый смысл событий «открывается» только в «пограничной» ситуации.

Здесь ощущается влияние воззрений датского философа-мистика С. Кьеркегора и обретающего популярность среди крайне правых сил религиозного экзистенциализма. В соответствии с концепцией С. Кьеркегора, именно в «пограничной» ситуации, перед лицом опасности и смерти проявляется личность в своем непостижимом, таинственном приобщении к «истинному» существованию как началу перехода к иной жизни за чертой реальности. Р. Бульман вкладывает в понятие откровения прежде всего воззрение о грядущем освобождении от брэнности.

Его рассуждения сводятся к следующему: когда мы задаемся вопросом о понятии откровения в Новом завете, то сначала спрашиваем, как здесь человек выглядит в своей «ограниченности»; «ответ есть простой: человек ограничен через смерть — последнего и единственного врага (I Кор. 15, 26). И поэтому дальнейший ответ также прост: откровение есть жизнь»³.

¹ Barth K. Theologische Fragen und Antworten, S. 161.

² Barth K. Against the Stream. N. Y., 1954, p. 208.

³ Bullmann R. Der Begriff der Offenbarung. Tübingen, 1929, S. 20.

¹ Barth K. Theologische Fragen und Antworten, S. 167.

Однако было бы оптическим обманом только на основе этого высказывания судить о каком-то отходе Р. Бульмана от мистической трактовки того, что всегда сопряжено с библейским пониманием пророчества. Речь идет лишь о некотором смещении акцентов. Если К. Барт делает ударение на теистическом содержании этого понятия, то Р. Бульман подчеркивает преимущественно эсхатологическую сущность откровения. В том и другом случаях оно становится воплощением абсурдной божественной милости, «словом возведения и веры». Оптимизм такой трактовки — чистая иллюзия. Речь идет всего лишь о превратном восполнении буржуазной действительности, которая ставит человека перед пропастью отчаяния и страха, заставляет его искать выход за чертой реальности.

Р. Бульман не скрывает, что для него откровение связано с таким «исполнением» воли бога, в «...котором мир находит свой финал» и в дальнейшем при сверхъестественном содействии «открывает» жизнь в том смысле, что «...освобождает человека от брешности... и дарит ему будущее»¹.

Учение К. Барта, как и «теология кризиса» в целом, является «реставрацией» эсхатологизма в полном значении этого слова. Эта реставрация, как отмечалось выше, начинается с акцентации на полной противоположности между человеком и богом, для чего используется весь арсенал теологических аргументов, включая теологические положения Реформации и новейшие, но по-прежнему абсурдные фидеистические доводы в пользу того, что несовершенство человека и мира делает бессмысленной саму постановку вопроса о гуманном и справедливом в земной действительности. К. Барт выступает против всяких попыток сближения теологии и светских концепций о путях развития общества. Признавая, что теология и философия движутся в одном пространстве, он вместе с тем подчеркивает, что в этом движении теология видит свои собственные интересы².

К. Барт пытается оградить теологию прежде всего от влияния рационалистической философии. Став на точку

зрения С. Кьеркегора, он отвергает гегелевскую диалектику с ее положением о единстве, борьбе и «примирении» противоположностей, потому что это грозило превращением эсхатологических идеалов в достижимые «земные» цели, а в конечном счете — крушением всех устоев религиозного утешения.

Во время работы над многотомной «Церковной догматикой» К. Барт делает дальнейшие шаги в разграничении задач теологии и философии. По его представлениям с помощью веры возможно проникновение не только в скрытую сущность вещей, прошлых и современных событий, но и эсхатологического будущего. Он стремится принизить значение философского знания, подчеркивая «преимущества» духовного видения мира: «Познание и вера начинается с полных значения слов: Я верю»¹.

Новым у К. Барта было то, что он осознает всю беспочвенность ратования в современных условиях за бездумную, слепую веру. Он отступает от некогда провозглашенного Тертуллианом тезиса «Верую, потому что абсурдно» и в известной мере подвергает ревизии учение М. Лютера, гневно называвшего разум «потаскухой» дьявола. Найденная им формула по сути является компромиссной: христианская вера объявляется «освещением» разума². Но апелляция к разуму понадобилась ему для укрепления шатких устоев религии, клерикальной реакции.

К. Барт не боится назвать саму догматику наукой, косвенно признавая тем самым и огромный авторитет научного исследования в наши дни и тот факт, что нынешняя социальная теология заинтересована не столько в противопоставлении науки и разума, сколько в их «примирении» и даже в создании видимости их взаимопроникновения. Он идет по стопам тех современных христианских теологов, которые не стремятся к излишней драматизации конфликта между верой и научным знанием. Ему представляется оправданной тактика заигрывания с наукой, если, разумеется, эта наука признает «автономию» познания с помощью откровения свыше.

Ф. Энгельс в свое время вскрыл наиболее типичный случай такого обращения к чисто внешним приемам

¹ Bultmann R. Der Begriff der Offenbarung, S. 30, 40.

² См.: Barth K. Against the Stream, p. 82.

¹ Barth K. Dogmatik im Grundriss. Zollikon-Zürich, 1947, S. 16.

² Ibid., S. 25.

научного исследования, к которым прибегают и нынешние «теоретики» христианства. «Форма, в которой выступает христианство, когда оно стремится придать себе научный вид, — писал он, — есть теология»¹.

К. Барт идет несколько дальше многих других протестантских мыслителей. Он хорошо осознает опасность догматической окостенелости и приверженности к догмам, которые лишали христианство гибкости, необходимой для перманентного приспособления к меняющимся социальным условиям. Поэтому несколько неожиданно в устах мыслителя, заявлявшего о приверженности к неосоортодоксии, звучит провозглашение им критического характера христианской догматики.

Неверным было бы, конечно, ожидать от «теологов кризиса» признания важности подлинно свободного исследования, особенно в социальных вопросах. К. Барт и другие идеологи неосоортодоксии не только не стремятся взять на вооружение научные методы и признать силу научного знания, но и видят свое преимущество в крайнем иррационализме, пренебрежении подлинной диалектикой, парадоксальности суждений. Их логика — это логика «абсурда», а «критическому» пересмотру подвергаются только отдельные, особенно обветшавшие догматические положения. Мы согласны с утверждением А. И. Сидорченко, что бартянство сделало неосоортодоксию господствующим принципом «теологии XX века». Бог «снова провозглашался единственным источником религиозной веры... Евангелическая теология объявляется возможной лишь в качестве теоцентристского и строго иррационалистического учения»².

Истоки такого поворота в протестантской социальной теологии, однако, было бы неправильно видеть в личных качествах К. Барта. Он — лишь выразитель той противоречивой, во многом парадоксальной ситуации в которой оказался человек в капиталистическом обществе. Религиозное сознание в его теологии — это «сознание, смятенное кризисом»³. В его учении отразился

¹ Марке К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 488.

² См.: Сидорченко А. И. Протестантская теология и философский идеализм. — Вопросы философии. 1971, № 8, с. 68.

³ Гарджа В. И. Критика новых течений в протестантской теологии. М., Знание, 1977, с. 12.

как «крушения иллюзий», порожденных чрезмерными упованиями на безграничные возможности буржуазного общества. Для К. Барта, пожалуй, самым важным и трудным оказалось произвести «смену вех», вооружить людей надеждой даже в безвыходном положении, помочь увидеть смысл в бессмысленности предпринимаемых усилий, чтобы спасти гибнущий корабль частнособственнического «рая». Естественно, что его «проекты» не могли не быть весьма далекими от реального развития капиталистического общества, от его подлинных перспектив.

Лучшее средство обретения новой уверенности в будущем К. Барт увидел в возвращении к традиционным, но слегка обновленным мечтаниям о неземном, потустороннем блаженстве. Он, правда, далек от мысли обособления церкви и провозглашения ее своеобразным эсхатологическим «сообществом» — мысли, ставшей популярной в некоторых позднейших течениях и школах протестантизма. К. Барт отдает отчет о том, что церковь «существует не в небе, а на земле и во времени» и вынуждена считаться с установившимися отношениями¹. Однако он отвергает характерные для «либеральной теологии» заигрывания с влиятельными светскими организациями и партиями и приспособление к существующим идеологическим системам. В этом проявился и страх перед «обмирщением» церкви, и своеобразный протест против превращения теологии в одну из философских школ с более-менее значительным привеском христианской идеологии.

Последнее обстоятельство было далеко не второстепенным соображением. «Диалектическая теология» возникает в тот период, когда религиозный либерализм постепенно сходит со сцены, а среди верующих резко усиливается политическая дифференциация в связи с обострением классовой борьбы, приходом фашизма к власти в Италии, Германии, а несколько позже — и в Испании. К. Барт и его последователи стремятся избежать подчинения теологии господствующим реакционным идеологическим системам Запада. В то же время адепты неосоортодоксии по существу расписываются в своем бессилии выдвинуть сколько-нибудь конструктивную социальную

¹ Barth K. Dogmatik im Grundriss, S. 11.

программу, могущую аккумулировать общественно-политические устремления верующих.

Выступления многих христиан против фашизма, совместные действия с демократами-атеистами проходили, как правило, вне определяющего влияния господствующей теологической школы. Бесспорно, тут сказались и объективные причины: кризис буржуазного строя породил и кризис идеалов, разброд и шатания в социальной теологии, по традиции освящающей несправедливый общественный порядок, классовое неравенство.

В «диалектической теологии» наблюдается тенденция к усилению мистической основы верования. Бог выступает не только оппонентом человека, но и хранителем тех евангельских принципов, которые должны были стать морально-этической санкцией перехода к эсхатологическим свершениям.

В бартнианстве в соответствии с такой тенденцией «притягательным» центром надежд и устремлений верующих оказывается ветхозаветный принцип грядущего восстановления доверия между всевышним и человеческим родом: «Союз между богом и людьми является смыслом и честью, основой и целью небес и всего творения»¹.

В данном случае этот «союз» мыслится на принципиально другой основе, чем в концепциях божьего царства на земле «либеральной теологии», согласно которой перманентно совершенствующееся человечество постепенно обретает почти божественное могущество и духовное величие. К. Барт исходит из тезиса о непреодолимой тяжести греха, обременяющем человеческий род, он пишет об альянсе совершенно автономных сил, предполагающем не реальное, а эсхатологическое «благо». Будущее представляется как осуществление пророчеств о втором пришествии Христа.

При всей обстоятельности и кажущейся скрупулезности решения проблемы бога К. Барт не избежал непоследовательности и противоречивости даже в использовании «теологической диалектики». Он был вынужден, например, прибегнуть к помощи гегелевской «триады», хотя сам не сознается в этом: ведь восстановление союза с богом — это своего рода «синтез», венчающий более

высокую ступень в отношениях бога и человека, — отношения, которым по традиции отводится так много места в теологических концепциях.

Дуализм «земного» и «небесного» в бартнианстве все же не абсолютен, но возможность его преодоления выносится за рамки истории, реальной действительности. Он — отражение не только непримиримости классовых противоречий в кривом зеркале религиозной фантазии, но и противоречий в религиозном сознании. «Теология кризиса» была взращена на почве превратно интерпретированного конфликта между трудом и капиталом, и как рефлексия тягостных воспоминаний об ужасах первой мировой войны, и на почве страха перед будущим. Она претендовала на осмысление истинного призвания человека и постижение самой сущности его во «взрывающейся» действительности. Но уже в исходном пункте была заложена ее несостоятельность: она не выходила из рамки превратно-иллюзорного мышления, а подлинное духовное раскрепощение человека — в освобождении от всяких иллюзий. Как подчеркивал Ф. Энгельс, человек «...может снова обрести свою человечность, свою сущность не иначе, как преодолев коренным образом все религиозные представления и решительно, чистосердечно вернувшись не к «богу», а к себе самому»¹.

Оказавшись в плену собственной концепции, К. Барт пытается выйти за ее узкие рамки. Это необходимо было для завершения всего замысла: ведь отнесенный на будущее союз между богом и людьми немалым без сближения «противоборствующих» сфер. Однако «диалога» с помощью откровения здесь явно недостаточно. Самой логикой развития предложенной концепции К. Барт вынужден поставить определенные ограничения разделение потустороннего, всецело эсхатологизированного «бытия» и посюсторонней действительности.

В этой связи К. Барт обращается к принципу евангельского милосердия, вытекающего из того «факта», что человек якобы является творением на границе между небом и землей². Смертные не могут выйти за пределы отведенного им места без помощи сверхъестественных сил. Эсхатологическое будущее гарантируется

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 591.

² См.: Barth K. Dogmatik im Grundriss, S. 68.

¹ Barth K. Gogmatik im Grundriss, S. 68.

с помощью «посредника» между богом и людьми — Иисуса Христа. Оно «проясняется» в наиболее значимых деталях евангельских событий. Это — таинство, но у человека, по схеме К. Барта, может сложиться о нем определенное представление, зафиксированное в Слове — библейских сказаниях о земных скитаниях Христа, о Голгофе.

В протестантских учениях нового и новейшего времени интерпретация эсхатологического смысла жертвенной миссии Христа занимает столь заметное место, что это дает право многим исследователям говорить о «теологии креста», «теологии распятия» и т. п.

В теологии К. Барта эсхатологическое содержание мученической гибели Христа выступает как напоминание и как предостережение людям, как первое и во многом символическое осуществление парусии¹, дающее надежду на воскресение и жизнь. В соответствии с бартинской схемой, значительность совершенного Христом и его профетическая роль столь неоспоримы и весомы, что посредник между богом и людьми якобы становится воплощением высшего совершенства, видимым носителем божьего могущества. «Христианское кредо, — пишет К. Барт, — говорит о боге как об основе и цели всего, что есть. Основой и целью всего космоса называют Иисуса Христа»².

К теме воскресения и личного бессмертия (в связи с христологией) К. Барт подходит на разных уровнях. В своих произведениях, рассчитанных на узкий круг теологов, и в проповедях, адресованных массе верующих, он подходит к изложению одних и тех же проблем дифференцированно, с учетом подготовленности аудитории. Но в основных чертах смысл его концепции в обоих случаях совпадает.

К. Барт часто подчеркивал неразрешимость загадки смерти. Она — тайна, непостижимая для смертного, отблеск мудрости, силы и гнева бога, эсхатологической сущности его деяний. Излагая эти идеи, К. Барт нередко не мог избежать банальностей, характерных, например, для сектантской проповеди наших дней. Смерть выступала как нечто большое и опасное, как «тяжелая, темная

тень над нашими человеческими жизнями», как приговор, как напоминание о бренности¹.

В рамках «диалектической теологии», как видно в отличие с К. Бартом, протестантизм ни на шаг не продвинулся в реалистическом осмыслении так называемых вечных проблем». Возможность конструктивного подхода к ним начисто перечеркивалась уже исходными положениями этой теологической школы — подменой фактических противоречий действительности иллюзорным дуализмом «божественного» и «человеческого», превращением представлений о подлинных истоках веры в попустороннее воздаяние и вечную жизнь, общей пессимистической направленностью «теологии кризиса», проповедью грядущего эсхатологического «воскресения».

Неоортодоксальным апологетам христианства, бесспорно, было трудно сказать что-то новое в традиционно актуальном для христианства вопросе, не покушаясь на фундаментальные основания веры. Веками возводившееся здание христианской догматики покоилось на известном тезисе о бесспорном «факте» воскресения Иисуса Христа, рассматривавшееся как прецедент и знамение будущего возрождения человеческого рода (или части его), обретающего пресловутое бессмертие в союзе с богом. Без легенды о сверхъестественном приобщении и вечной жизни невозможно религиозное утешение. По определению прогрессивного американского ученого К. Ламонта сама «логика христианства требует, чтобы каждый человеческий индивидуум был бессмертен»².

В бартинстве основная идея имморталистов приобретает некоторые специфические черты. Атрибутом подлинной вечности и бессмертия наделяется только бог: человек никогда не может сравниться с всевышним. Здесь налицо характерное для «теологической диалектики» неразрешимое противоречие. Но у людей есть якобы единственный шанс преодоления, «снятия» этого противоречия — выйти за пределы существующей действительности в мир трансцендентного. По мнению К. Барта, такой шанс дается человеку на границе его существования, перед лицом смерти, в приобщении к потустороннему

¹ См.: Barth K. Dogmatik im Grundriss, S. 154.

² Ibid., S. 30.

¹ См.: Barth K. Den Gefadenen Befreiung, Zürich, 1959, S. 169.

² Ламонт К. Иллюзия бессмертия. М., Изд-во иностр. лит., 1961, с. 120.

в вере. Это — иллюзорный шанс, не простирающийся дальше используемого эксплуататорами евангельского утешения. Последнее выступает в истории всех религий как проповедь пассивной покорности, готовности служить угнетателям, индифферентности в ситуациях, где от человека требуется предельное напряжение сил.

Вера в загробную жизнь стимулировала всегда и везде настроения обреченности, фатализма, стремление к примирению со страданиями, социальной несправедливостью как чем-то преходящим, временным. Эта вера — одно из звеньев в цепи духовного закрепощения личности. В то же время строгое и реалистическое осознание того, что существует лишь одна действительность и одна жизнь, может дать человеку ясную ориентировку во всех поступках, воспитать готовность бороться за лучшее будущее человечества.

Этическая сторона вопроса здесь, пожалуй, самая важная. Оказавшись в плену превратных представлений о жизни, иллюзий о вечном блаженстве, человек, по сути, лишается единственной возможности «обессмертить» себя — передать частицу своей энергии, мыслей, дел и чувств последующим поколениям. Только принятие материалистической точки зрения ведет человека от бесплодных мечтаний на путь реально осуществимых замыслов. Полного отрешения от жизни опасаются и адепты современного христианства. Не случайно, многие представители неоортодоксального направления протестантизма и его новейших школ в практических действиях, политических акциях, по существу, не придерживаются столь характерного для «теоретического» христианства нигилизма по отношению к «преходящим» событиям.

Известны, например, пацифистские выступления К. Барта, его живой интерес к новой расстановке классовых сил в послевоенной Европе, негативное отношение к попыткам возрождения фашизма и милитаризма. Но иногда исходные теологические установки мешали ему занять последовательно прогрессивную позицию по многим узловым политическим вопросам. Так, например, в условиях наступления клерикальной реакции и настоящего стремления западных держав воспрепятствовать демилитаризации и демократизации Западной Германии К. Барт предлагал для немецкого общества путь «хри-

стианского реализма»¹. Этому предложению, бесспорно, можно было придать толкование, отвечающее интересам прежде всего «христианского» блока наиболее влиятельных в тот период западногерманских партий ХДС — ХСС, пользовавшихся покровительством оккупационных властей.

В целом же теологическое учение и политические взгляды К. Барта были примечательным явлением в общественной жизни Запада. Его эсхатология оказала большое влияние на становление не только концепций неоортодоксального протестантизма, но и всей современной теологической «футурологии». Она нашла своеобразие преломление и в воззрениях многих протестантских теологов, выдвинувших концепции, заметно отличающиеся от бартианского варианта «теологии кризиса».

4. Судьбы социального футуризма в новейших школах протестантской теологии

«Теология кризиса», отразившая в превратной форме процесс углубляющегося разложения буржуазного общества, открывала довольно широкий диапазон эсхатологического теоретизирования. С самого начала в ней был представлен ряд оттенков в подходе к проблемам человека и общества будущего. И хотя Э. Бруннер, Р. Нибур, Р. Бультман, П. Тиллих рассматриваются обычно как представители главного направления неоортодоксии, их теологические взгляды далеко не во всех деталях совпадают с бартианством. До сих пор не прекращаются попытки (не всегда удачные) объявить названных мыслителей основателями самостоятельных школ в протестантизме. Как бы то ни было, следует согласиться, что воззрения каждого из них имеют свои, специфические отличия, которые необходимо принимать во внимание при раскрытии сущности современного социального футуризма.

Э. Бруннер — швейцарский теолог и современник К. Барта стоял у истоков неоортодоксии. Его суждения по многим развивали ту точку зрения, которая лежит в основе концепции К. Барта. Но даже теологи, безоговорочно причисляющие Э. Брунера к бартианцам,

¹ Barth K. The only way. N. Y., 1947, p. 17.

вынуждены были признать «несовпадение» и даже «дуализм» взглядов двух теологов.

Уже в 20-е гг. появляется капитальный труд Э. Бруннера «Посредник», в котором эсхатологическое учение неортодоксии получает довольно своеобразное преломление, характеризующееся прежде всего выделением важности христологического момента в понимании человека и мира. В этот период намечается первое значительное его расхождение с К. Бартом в трактовке важнейших проблем теологии. К. Барт резко противопоставляет человека и бога, равно как и два «мира» — небесный и земной, обреченный на гибель, в то время как Э. Бруннер утверждает, что человек есть творение бога (следовательно, окончательный приговор над человеком может быть смягчен).

В подтверждение истинности своей позиции Э. Бруннер выдвигает два положения. Во-первых, абсолютного отчуждения бога от мира не может быть, потому что творение сохраняет свою преемственность с творцом. Отсюда вывод: «Мир и, особенно, человек является в глубочайшей своей основе божественен»¹. Во-вторых, действительность не представляется ему заброшенной и забытой всевышним по той причине, что существует посредник между богом и людьми.

Иисусу Христу отводится центральная роль в эсхатологическом предопределении человечества. Но Э. Бруннер не мог стать на последовательно ортодоксальную точку зрения в этом вопросе. Поскольку в то время протестантская теология была уже бессильна игнорировать выводы библейской критики, поставившей под вопрос существование исторически конкретной личности спасителя, Э. Бруннер вынужден маневрировать. В этом контексте становится понятной оговорка, что существенным является не посредник, а идея посредничества, которую Христос репрезентирует².

Э. Бруннер обращается к идее посредничества, следуя традиционным представлениям социальной теологии и ходячим предрассудкам религиозного сознания, «изобретающего» богочеловека в качестве иллюзорного объекта, наделяемого многими признаками человеческой ог-

раниченности и потенциального могущества. «Религия, — подчеркивал К. Маркс, — и есть признание человека реальным путем, признание через *посредника*. Государство есть посредник между человеком и свободой человека. Как Христос есть посредник, на которого человек перекладывает всю свою божественность, всю свою *религиозную ограниченность*, так и государство есть посредник, в которого он вкладывает всю свою небожественность, всю свою *человеческую свободу*»¹.

В эсхатологической схеме Э. Бруннера перманентная связь между богом и миром, актуализировавшаяся через посредническую миссию спасителя, определяется с помощью понятий божьего гнева и милости. С одной стороны, не отрицается возможность жестокого возмездия человечеству как неизбежного следствия греха. В предложенном варианте «диалектической теологии» подчеркивается, что грешного человека от трансцендентного мира отделяет пропасть. При этом Э. Бруннер не склонен объяснять немилость всевышнего только прошлыми прегрешениями людей. Он говорит о «царстве греха» в современной действительности, социальные контрасты которой не остаются незамеченными, но подлинные причины тщательно вуальруются. С другой стороны, проводится фидеистическая идея, согласно которой милость всевышнего безгранична и при решении «конечных» судеб человечества можно надеяться на великодушные верховного судьи.

Консервативное социальное кредо Э. Бруннера определяет направление поисков «вины» человека, кроющейся якобы в нем самом, в сущности греховной природы людей, бросивших дерзкий вызов богу.

Современный дух, с позиций этого понимания действительности, является духом самоутверждения личности и рождается будто бы из весьма туманного источника — «противоречия существования человека». Вне поля зрения оказываются действительные социальные конфликты, превращение человека в объект эксплуатации и духовного порабощения. Игнорируются объективные источники парящего в антагонистическом обществе произвола, насилия, несправедливости.

¹ Brunner E. Der Mittler. Tübingen, 1930, S. 98.

² Ibid., S. 29.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 389.

Такой подход при решении вопроса о «противоречиях» характерен для социальной теологии в целом, а также для значительной части буржуазных философов и социологов. В экзистенциализме, например, эти противоречия чаще всего выводятся из трагической раздвоенности человека, подверженного будто бы действию преимущественно иррациональных импульсов и инстинктов. В «диалектической теологии» они являются следствием греха фатально довлеющего над человечеством. Но и в первом и во втором случае решающее обстоятельство — внешний гнет, страх перед силой капитала — остается в тени. Этот гнет, воплощающийся в многоликой подавляющей «власти», «фирме», оказывается закамуфлированным теологами, соотносенным с привычными религиозному сознанию понятиями.

Э. Бруннер посвящает анализу противоречий существования человека специальное теологическое исследование¹. В этой работе нашла продолжение реакционная линия, начатая в протестантизме конца 20-х гг. и в общем совпадающая с магистральным направлением «теологии кризиса». Она сводится к рассмотрению противоречивой природы человека, исходя не из его социальной сущности, а из суетной устремленности к разным политическим «центрам», материальным заботам при повсеместном игнорировании «духовных», т. е. религиозных потребностей. Кровавые конфликты и разложение, присущие капиталистическому обществу, объясняются не подлинными причинами, а тем, что предается забвению важнейшее эсхатологическое содержание библейской вести: «не человек, а бог» должен быть центром всех помыслов и действий верующих².

Если Э. Бруннер и пытается рассматривать человека в его связях с другими людьми, то исключительно под углом зрения церкви. Речь в данном случае идет, главным образом, о соблюдении моральных заповедей библии, о «призвании» человека, скроенном по меркам исторически конкретного существования его в классовом обществе, а в разрезе соответствия устремлений индивида абстрактным идеалам добра, любви и справедливости.

— понятиям, исторически и классово детерминированным.

В таком аспекте призывы к соблюдению евангельских моральных установлений не идут дальше благих пожеланий, в общем-то сводящихся к непротывлению злу насилием, к самоусовершенствованию. «Отделение человека от чувственного внешнего мира, насильственное погружение его в его абстрактный внутренний мир с целью заставить его исправиться — ослепление — есть необходимый вывод из христианской доктрины, согласно которой полное осуществление этого отделения, чистое изолирование человека от мира и сосредоточение его на его спиритуалистическом «я» есть *само благо*»¹, — так К. Маркс и Ф. Энгельс определили сущность духовного отшельничества, к которому ведет сосредоточение на призрачном «исправлении» греховной природы человека.

Э. Бруннер пытается выделить основной признак духовного существования в вере. Он предельно сужает интересы и запросы личности. Это — проповедь ухода от действительности в мир схоластических абстракций, в котором призвание человека становится рефлексией не конкретных обстоятельств, требующих творческого, активного отношения к жизни, а лишь всепроникающей любви к ближнему. «Бытие-для-любви, — пишет Э. Бруннер, — является атрибутом человеческого бытия не между прочим, оно — само человеческое бытие»².

При ближайшем рассмотрении оказывается, что в этих положениях любовь лишается ее гуманистического содержания и растворяется в любви к богу, по сути, в религиозном фанатизме, а ее направленность определяется иллюзорными эсхатологическими целями. В соответствии с общими тенденциями неоортодоксии Э. Бруннер при этом ссылается на уходящую в глубь веков традицию. «Лютер понимал «любовь бога», — пишет он, — как любовь к богу»³. В этом контексте и гнев бога, и конечное его возмездие выступают не чем иным, как проявлением высочайшей милости.

Социальный стержень всей «антропологической» концепции Э. Бруннера соприкасается непосредственно с

¹ См.: Brunner E. Der Mensch im Widerspruch. Zürich und Stuttgart, 1965.

² Ibid., S. 17.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 2, с. 196.

² Brunner E. Der Mensch im Widerspruch. S. 77.

³ Ibid.

проповедью смиренного ожидания «завершающего» акта божьей любви, который по логике теологического «исследования» заключается в «достойной» встрече со смертью. Преимущество верующего человека, с этой точки зрения, — в его готовности встретить смерть спокойно и «видеть ее такой, как она есть» — с ее эсхатологическим содержанием, проявившемся в мифическом Иисусе Христе, распятие которого якобы демонстрирует весь ужас смерти и одновременно всеобъемлющую власть и силу «божественной любви»¹. В теологической схеме Э. Бруннера центр тяжести переносится в сферу «оптимистического» пророчества о преодолении бренности человеческого существования с помощью чуда, первоначально запечатленного будто бы в откровении бога в его Слове — вести о спасении.

Различные варианты «теологии кризиса» служат одной цели — создать видимость альтернативы, широкого выбора возможных моделей будущего, отвечающих обыденным и утонченным представлениям верующих. Но в целом превалируют примитивные взгляды на перспективы человечества. В религиозных проповедях и писаниях теологов само направление социального развития представляется «сатанинским». Нередко с таких «исходных» позиций социальная теология критически анализирует и содержание общественного прогресса и светские концепции, посвященные проблемам будущего. Вследствие этого сохраняется схоластический характер «осуждения» буржуазного общества. Никто из ведущих теологов протестантизма не покушался на основы капиталистического строя.

Для одного из лидеров неоортодоксального направления Р. Нибура (1892—1971), например, характерной была «точность» в определении объектов сурового обличения: он часто обращался к теневым сторонам американской действительности. Его эсхатологические взгляды самого начала являются порождением социальных противоречий, охвативших все сферы жизни США в период глубокого экономического кризиса конца 20-х гг. Однако он не стал «ниспровергателем» истеблишмента. Позиция Р. Нибура по многим социально-политическим вопросам отличалась острой полемичностью и заметно выражена

ной направленностью не только против идей «социально-го евангелизма», но и прогрессивных социально-философских концепций.

Разрыв Р. Нибура с традициями «либерального христианства» был постепенным. В принципе он не отбрасывал идеи божьего царства, но в соответствии с духом времени не видел возможности ее реализации в условиях кризисной ситуации тех лет. Ей отводилась роль абстрактного идеала, далекой перспективы, о которой можно только мечтать.

Общий фон теологических построений Р. Нибура — всецело эсхатологичен. Он солидаризируется с К. Бартом в его стремлении «отдалить» бога от мира, наделив его деяния и волю целым рядом эсхатологических черт. Ему представлялось, что христианская вера в богатворца должна исходить из канона его трансцендентности, противоположности всему земному. В наметившихся тенденциях исторического развития он видит вмешательство бога, признаки приближения «социальной катастрофы». Его выступления находят поддержку среди некоторых светских мыслителей, буржуазных политиков, пытавшихся американского обывателя призрак всеобщего разложения и разрушительных социальных катаклизмов. Они называют Р. Нибура «христианским реалистом».

В теологической доктрине Р. Нибура угроза глобальной катастрофы в своих истоках кроется в консерватизме «греховной» природы человека. Здесь он близок к позиции К. Барта и Э. Бруннера, но более конкретен в «доказательствах» своей точки зрения. Характерные для буржуазного общества эгоцентризм, черствость в отношениях между людьми, массовое распространение индивидуалистических настроений интерпретируются Р. Нибуром как роковые спутники «земных скитаний» каждого человека. Он предпринимает попытку исследовать в исторической ретроспективе «признаки» обреченности человеческого рода, заключающиеся якобы в неустойчивой предрасположенности к преступлениям.

Трагическая история человечества, по этой схеме, во многом объясняется будто бы тем обстоятельством, что люди самой судьбой предопределены к постоянному скольжению в «пропасть греха». Превратно понятая «диалектика» поведения каждого отдельного человека и раз-

¹ См.: Brunner E. Der Mensch im Widerspruch. S. 467.

вития общества в целом такова, что свобода воли (по религиозным представлениям изначально дарованная всевышним) оборачивается чаще всего не благом, а злом, влекущим все и вся с роковой неизбежностью к завершающему, эсхатологическому акту мировой драмы.

В одной из центральных своих работ — книге «Природа и судьба человека», выдержавшей несколько изданий, Р. Нибур пытается обосновать свою доктрину не только теологически, но и с помощью далекого от объективности анализа социальных явлений, тенденций развития культуры, политических отношений. Он считает, что в историческом развитии Запада наряду со «злом фанатизма» следует особенно подчеркнуть и влияние другого «зла», связанного с «помрачением сознания», с мессианизмом, надеждами на земное блаженство, царство универсального мира и справедливости¹.

Не остается сомнений, однако, что его «разоблачения» касаются не столько учения социального христианства, быстро теряющего сторонников, сколько теории марксистско-ленинского научного предвидения. Доводов, разумеется, не приводится никаких. Его размышления навеяны буржуазной философией, клерикальными выпадами в адрес марксизма. Он безуспешно пытается интерпретировать коммунизм как секулярную версию мессианизма, восходящего к иудейской и христианской мысли².

Р. Нибур остается в плену распространенных среди реакционных западных идеологов извращений марксистско-ленинской теории. В данном случае в ход идут нелепые обвинения в якобы имманентном марксизму стремлении к мессианской роли по отношению к человечеству. Подобного рода нападки на марксизм были и в прошлом. К. Маркс и Ф. Энгельс еще в середине прошлого века убедительно показали, что сила научного социализма заключается не в утопических надеждах на «спасение» с помощью «чуда» или героической личности, а в научно обоснованном предсказании неизбежности гибели последнего эксплуататорского строя, который не где-то во вне, а в себе самом рождает необходимые

предпосылки для последующего становления нового общества.

Р. Нибур пытается сочетать традиционное рассмотрение судеб человека и человечества сквозь призму библейской догматики с конкретным анализом обстоятельств человеческого существования в современном мире, для понимания которых, по его мнению, уже недостаточно обращения к историческим аналогиям. И в этом контексте его теологические построения кажутся менее умозрительными, чем, например, бартианские. Однако и здесь эсхатологическая проблематика превалирует. Смещены лишь акценты.

Если традиционная протестантская эсхатология усматривала неизбежность глобальной катастрофы в непримиримости двух противоборствующих космических сил, то Р. Нибур видит начало крушения мира в разрушении личности под тяжестью греха. При этом он не может избежать в общем-то ординарных приемов мистификации не только в оценках перспектив человечества, но и в подходе к современности. Критика существующего положения в капиталистическом, а чаще всего в каком-то абстрактном мире постоянно деформируется под влиянием довольно-таки стереотипных схем обыденного религиозного сознания и обывательских предрассудков. Апология эксплуататорского строя искусно маскируется ссылками на непреодолимость «зла» в мире, о чем, по мнению Р. Нибура, поведал уже Августин, в учении которого якобы раскрываются «...причины общественных конфликтов, напряженности и конкуренции»¹.

Наиболее кардинальные попытки приспособить социальное учение христианства и в значительной степени также протестантскую эсхатологию к мировоззрению человека XX в. связаны с концепцией «демифологизации» Р. Бульмана и течением «безрелигиозного христианства».

Намерение поставить некоторые эсхатологические проблемы в новом ракурсе проявилось уже в раннем теологическом труде Р. Бульмана «Иисус». Обращение автора к повозветным сюжетам в этот период преследует цель показать возможность приемлемой для современного человека трактовки «явления» Христа,

¹ См.: Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man, Vol. I. N. Y., 1964, p. VIII.

² Ibid.

¹ Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man, Vol. I, ch. III.

актуальность евангельских текстов, касающихся будущей судьбы человечества.

Книга примечательна в том отношении, что в общем виде позволяет судить о начальных направлениях «демифологизации», отчасти коснувшихся и сферы эсхатологии (как известно, с обоснованием развернутой программы «демифологизации» Р. Бульман выступил в 1941 г.)¹.

Исходный пункт «новаторского» подхода Р. Бульмана — попытка дать новую интерпретацию «учения Иисуса Христа. Протестантская «христология» в то время находилась на перепутьи. Далеко зашедший процесс «рационального» объяснения библейских пророчеств предпринятый в широких масштабах изучение новозаветных текстов в тесной связи с конкретными историческими условиями их появления грозили опровергнуть всю систему религиозного истолкования эсхатологической «вести» Иисуса Христа. Известно, что еще в книге Д. Штрауса «Жизнь Иисуса» (1835) мифический характер новозаветных сказаний изобличался с помощью анализа литературных источников I и II вв., подвергался критике концепция «богодуховности» евангелий.

Христология такого рода не устраивала Р. Бульмана, как и все интерпретации «либеральной» теологии сводившие «священную историю» эсхатологического феномена спасителя к биографии Христа, представшего в роли учителя высокой нравственности. Перед неопротестантами стояла весьма трудная задача — найти компромисс между традиционными взглядами на «священную историю», каждое событие которой расценивалось как исходный пункт для эсхатологических построений, и далеко идущими поисками Д. Штрауса и Б. Бауэра, в которых в определенной степени базировалась и «либеральная теология».

Р. Бульман не склонен отказываться от превращения мнений ортодоксально мыслящих теологов об эсхатологическом содержании «возвещения» о грядущем божьем царстве. Опираясь на евангелие от Луки (6, 20—21), он формулирует тезис о том, что эсхатологическая весть есть

провозглашение Иисусом близости осуществления божьих намерений и обещаний, непосредственного господства бога, как акта неминуемого и неограниченного времени в рамках¹. Таким образом, здесь по существу повторяются старые религиозные легенды о неизбежном втором пришествии мессии.

Само эсхатологическое событие и его движущие мотивы и участвующие в нем стороны выносятся, однако, за пределы конкретно-«исторического» рассмотрения. Р. Бульман предпочитает экзистенциальное толкование новозаветных сюжетов, исходя из чисто субъективных, всегда «новых», интимных представлений человека о том, что якобы нашло отражение в «событиях», описанных авторами евангелий.

Для Р. Бульмана представление о Христе как личности, равно как и содержание новозаветных пророчеств, остаются за пределами окончательного «раскрытия» и могут интерпретироваться по-разному в зависимости от воззрений и устремлений того или иного поколения. При этом выдвигается совершенно необоснованная идея о том, что возможно принятие в качестве «истинных» самих противоречивых, парадоксальных выводов. Несколько позже, стремясь еще больше усложнить проблему, Р. Бульман будет интерпретировать «священное писание» как нечто, доступное пониманию только с учетом сложной зависимости человека от земных и таинственных трансцендентных сил.

«Новаторский» подход, таким образом, оборачивается апологией мистического проникновения в надисторическое содержание мифа, конструированием таких «моделей» будущего, в которых создается видимость сочетания религиозного и исторически данного, глубоко субъективного и общезначимого в социальном разрезе. По мнению Р. Бульмана, смысл евангельской вести может стать понятным не в результате анализа различных обстоятельств библейского прошлого, а только в свете грядущих эсхатологических свершений, потому что «Иисус есть бог будущего»². В этом ракурсе настоящее характеризуется как канун надвигающихся эсхатологических событий, как «эон гибели».

¹ Наряду с Р. Бульманом значительная роль в обосновании концепции «демифологизации» принадлежит П. Тиллиху. См. Угрюмович Д. М. Введение в теоретическое религиозное мышление. 1973, с. 51—52.

¹ См.: Bultmann R. Jesus. München und Hamburg, 1965, S. 23.

² Ibid., S. 38.

Крайний иррационализм просвечивает в каждой из концепций Р. Бульмана, несмотря на декларируемое стремление дать такое истолкование мифа, которое устраивало бы представителей основных направлений христианства и даже буржуазных философов. И это особенно наглядно сказывается в интерпретации им эсхатологических «проблем». Его выводы — косвенное подтверждение того неоспоримого факта, что даже «демифологизированная эсхатология» последовательно превращает реальное, историческое в фантомы потустороннего, оправдывая эту противоречивость, парадоксальность влиянием непознаваемых, трансцендентных факторов, рожденных религиозной фантазией. «Священная история», пишет Р. Бульман, — не есть больше «супранатуральное», чудесное событие, но событие историческое — во времени и пространстве... Церковь — социальное, историческое явление; ее история может быть понята исторически, в связи с духовной историей! И тем не менее все это в то же время — эсхатологические феномены, эсхатологические события! Все это — феномены, подлежащие историческому, социальному и психологическому рассмотрению и остающиеся все же для веры эсхатологическими феноменами»¹. Таким образом, миф обретает повую «жизнь»².

Христианская религия и в бульмановской интерпретации является религией откровения. Обращение к библейским текстам, согласно схемам этой модификации «диалектической теологии», преподносится как непрерывное духовное обогащение, как неисчерпаемый источник нового их осмысления, отвечающего духу времени. Здесь, как резонно замечает Д. М. Угринович, основное содержание христианства усваивается человеком лишь посредством слепой веры в эсхатологическое значение евангелий, в «богооткровенность» Нового завета³.

Протестантская теология отрешилась от соблазна зачеркнуть бесспорные успехи библейской критики и в то

¹ Цит. по кн.: Гараджа В. И. Протестантизм, с. 118.

² Нельзя не согласиться с мнением В. И. Гараджи, что в результате такой «демифологизации» мифология остается, но уже не в полном смысле слова (См.: Гараджа В. И. Протестантизм, с. 118).

³ См.: Угринович Д. М. Попытка «экзистенциальной» интерпретации христианства. — Вопросы философии. 1966, № 18, с. 101.

во время отвергла наиболее уязвимые выводы «либеральной теологии». С помощью «демифологизации» она сделала новый шаг к сближению с философским идеализмом, аккумулировав некоторые положения современного экзистенциализма, в частности, о противоречивости человеческого существования и понимания мира, о подлинных импульсах, якобы исходящих из трансцендентных источников, о бренности, преодолеваемой лишь в воображении. Такого рода заимствования, конечно, не сделали протестантскую эсхатологию более «реалистичной», но придали ей вид современного учения.

Существенно корректируя положения бартнианства, Р. Бульман «приближает» бога к посюстороннему миру. В его истолковании откровение приобретает форму «обнаружения» благодетельной воли бога. Однако и в этом случае не ставится под сомнение эсхатологическое содержание этой «воли», детерминированное в первую очередь тем, что сохраняется непостижимость сущности самого бога, остающегося «богом потустороннего мира»¹.

Мало меняет положение и то обстоятельство, что завершение истории здесь мыслится не в форме всеуничтожающей катастрофы («конца истории»), а в форме непостижимой трансформации, в результате которой история «поглощается эсхатологией»².

Таким образом, теология Р. Бульмана в главном не теряет имманентной связи с неоортодоксией. Ее непоследовательность в критике библейской мифологии и традиционной христианской эсхатологии оборачивается новейшей апологетикой «священного писания».

Авторы модернизированных протестантских концепций, восходящих к неоортодоксальным традициям, заметно разошлись с Р. Бульманом и другими «теологами кризиса», прежде всего, в отношении к социальному призыванию человека, к подлинным перспективам общества и религии. Речь идет о позиции, в основном, группы сторонников теологии «мертвого бога» («безрелигиозного христианства»), основоположником которой не без основания называют Д. Бонхеффера (1906—1945).

¹ Bultmann R. Das Evangelium des Johannes. Göttingen, 1964, S. 18.

² Bultmann R. Glauben und Verstehen. Tübingen, 1962, S. 106.

В то время как Р. Бульгман тиетно стремится вывести эсхатологию за пределы чисто «супранатурального», потустороннего путем сближения ее с историческими пророчествами, Д. Бонхеффер искал решение проблемы путем отказа от понимания эсхатологии как преимущественно онтологического понятия. К радикальному переосмыслению некоторых положений протестантской теологии он пришел не сразу. Но уже в начале 30-х гг. он попытается сочетать традиционное представление об эсхатологическом характере христианской церкви с пересмотром распространенного взгляда на завершение истории через космическую катастрофу. Исходным пунктом для новой интерпретации ему послужили некоторые ветхозаветные откровения о будущем, в частности, то «понимание» конечных событий, которое содержится в пророчестве Исайи. В то же время Д. Бонхеффер проявляет исключительную осторожность в отношении неортодоксальной интерпретации финальных событий. Сам эсхатологический характер христианства для Д. Бонхеффера кажется бесспорным. Он пишет о том, что церковь Христа не только свидетельствует о «конце всех вещей», но и живет, думает и действует, исходя из этой перспективы.

Обычное в таких случаях подтверждение выдвинутого тезиса в протестантской эсхатологии базируется на «малом Апокалипсисе» евангелий. Однако теолог ищет другое решение и стремится расширить диапазон теологических поисков. Он подчеркивает не момент грядущего отрицания, разрушения мира, а момент обновления. Не катаклизм, несущий смерть всему живому и гибель вселенной, а переход от старого миропорядка к новому, более совершенному привлекает его внимание. И он отступает от традиции обращения к новозаветным источникам для обоснования «христианского» варианта эсхатологии. В книге Исайи говорится: «Но вы не вспоминаете прежнего, о древнем не помышляете. Вот, я делаю новое» (Ис. 43, 18—19). Этот тезис для Д. Бонхеффера становится поводом для выдвижения концепции, имеющей мало общего с устоявшимися теологическими построениями.

Новое в концепции Д. Бонхеффера состоит в том, что эсхатология интерпретируется как учение о «конце» старого состояния, качества, события и начале другого,

предполагающего более высокий уровень организации. При этом, однако, сохраняется ветхозаветное и новозаветное содержание эсхатологии. «Деэсхатологизация» нововится чисто условной затеей: вместо катастрофы космических масштабов, пророчества о которой производят гнетущее впечатление на верующих, совершается не менее иллюзорное, чем «конец мира», новое рождение во Христе, переход к соблюдению евангельских заповедей. Новые выверты лишь маскируют ограниченность предложенной модели преобразования мира: «Новое есть действительно конец старого; но новое есть Христос. Христос есть конец старого. Не продолжение, пункт цели, завершение на линии старого, а конец и потому новое»¹.

Отталкиваясь от ветхозаветной эсхатологии, Д. Бонхеффер затем всецело становится на почву Нового завета, избрав в качестве основы переосмысления характера христианской религии в ее отношении к настоящему и будущему моральные установления, восходящие к пророчеству мифического Иисуса Христа. Самым важным для него становится обоснование всеобщего, выходящего за пределы не только протестантских конфессий, но и религии в целом, значения «гуманных» принципов, по традиции отождествляемых с евангелиями. В религии «без бога» становится возможным, по мнению Д. Бонхеффера, объединение самого широкого контингента прозелитов. Но вариант антропологической природы христианства допускает вполне обоснованное истолкование в том духе, что христианином, в сущности, можно считать каждого человека, а не только тех, кто попадал под благодать или каким-либо образом проявлял приверженность нормам и идеалам, которые могли неформально квалифицироваться как христианские².

Д. Бонхеффер вторгается в довольно широкий круг проблем, затрагивающих судьбы теизма, христологии. Но безразличен он и к дальнейшему развитию «диалектической геологии», где искупительная жертва Христа рассматривалась преимущественно как центральное эсхатологическое событие накануне «завершающих» сцен человеческой истории, — как событие, символизирующее

¹ Bonhoeffer D. Schopfung und Fall. München, 1968, S. 11.
² См.: Современная буржуазная философия и религия/Под ред. Богомолова. М., Политиздат, 1977, с. 334—335.

грядущее освобождение от проклятия греха и самой смерти. Неортодоксы, в сущности, не внесли ничего нового в интерпретацию этого события, потому что его традиционный смысл как нельзя лучше отвечал социальной природе религии. Как подметил Ф. Энгельс, «...в жертвенной смерти своего основателя христианство создало легко понятную форму внутреннего спасения от испорченного мира, утешения в сознании, к чему все так страстно стремились»¹.

«В теологии распятия» Ф. Бонхеффера, правда, не мечен несколько другой, не во всем совпадающий с общепринятой «христианской» точкой зрения, подход к жертвенной миссии Христа. Эсхатологический характер этого мифического события не ставится им под сомнение, однако смещен в иную плоскость: распятие интерпретируется в духе призыва к повышению ответственности за будущее самого человека. Но это — абстрактный призыв, апелляция к религиозному сознанию, хотя все связанное с Голгофой, изображается не как чудо воскресения Христа, а в первую очередь как демонстрация слабости бога.

Один из протестантских теологов назвал выдвинутую Д. Бонхеффером концепцию «совершеннолетним бессилием». На первый взгляд, такое определение выглядит подкупающим: ударение действительно делается здесь на фатальной и трагической неизбежности «распятия». Но вряд ли оно исчерпывает все содержание замысла Д. Бонхеффера. Буржуазных исследователей религии вполне устраивает именно кажущийся акцент на бессилии человека, оказавшегося в «совершеннолетнем мире» предоставленным самому себе. Они игнорируют главный «зерно» идеи «безрелигиозного христианства», ее подлинный смысл, который сводится, в основном, к тому, что Д. Бонхеффер стремился порвать со стереотипами христианской социальной доктрины, связанной с уничтожением человека, постоянным напоминанием о возможности его освобождения лишь в эсхатологической перспективе. Содержание этой доктрины устраивало эксплуататорские классы. Оно отвечало интересам тех социальных сил, которые заинтересованы в проповеди пассивного ожидания потусторонних, иллюзорных благ. «Того, кто

ую жизнь работает и нуждается, — писал В. И. Ленин, — религия учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду. А тех, кто живет чужим трудом, религия учит благотворительности в земной жизни, предлагая им очень дешевое оправдание для всего их эксплуататорского существования и продавая по сходной цене билеты на небесное благополучие»¹.

Д. Бонхеффер на практике убеждался в подлинной сущности компенсаторной функции религии. Принятие принципов классовой борьбы, участие в движении сопротивления фашизму для него, как и для многих других христиан, диктовало необходимость пересмотра общих представлений о жизни, морального оправдания своих поступков. Конечно, в рамках религиозного мировоззрения полный разрыв с бытующими предрассудками в этой сфере был невозможен. В таких случаях нередко выдвигаются компромиссные формулы, «примиряющие» религиозные убеждения и зачастую им противоречащие действия.

Д. Бонхеффер избирает именно этот «средний» путь. Отвергая пассивно-созерцательное отношение к жизни, он пишет, что против зла «можно протестовать», «в крайнем случае ему можно препятствовать силой». Однако в этот период у него еще сохраняются иллюзии, что зло «несет зародыш разрушения в самом себе»².

Колебания не оставляют его и в последние годы заточения в фашистском застенке. Правда, он все больше убеждается, что люди должны стать полными хозяевами своей судьбы, меньше уповая на поддержку сверхъестественных сил. Но это убеждение носит значительный допесок бытующих религиозных заблуждений. Д. Бонхеффер все еще ищет теологических оправданий действиям демократов, стремящихся поступать в соответствии со своими взглядами и долгом и полагающимися лишь на собственные силы и солидарность людей доброй воли. В своем широко известном письме от 16 июля 1944 г. он ставит акцент не на силе интернациональной сплоченности в борьбе против фашизма, а на необходимости ясного и

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 12, с. 142.

² Bonhoeffer D. Auswahl. München und Hamburg, 1970, S. 178.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 314.

четкого осознания того, что людям совершенно не на кого больше надеяться: «Богу остается из мира потесниться на крест, бог бессильный и слабый»¹.

Признание слабости бога, на чью поддержку по многовековой традиции возлагались нередко чрезмерные надежды, было положительным моментом, но лишь по отношению к настроениям верующих, колеблющихся между выбором пути активного сопротивления поработителям или пассивного упования на сверхъестественное вмешательство. «Библия указывает людям, — писал Д. Бонхеффер, — на бессилие и страдание бога; только страдающий бог может помочь»².

При всей необычности постановки социальных проблем, прогрессивности «практической» позиции Д. Бонхеффера и некоторых его последователей теология «совершенного мира» в своем существе остается в рамках религиозного утопизма. В конечном счете в ней отдается предпочтение ирреальным, лишенным подлинной жизненности представлениям о формах и методах борьбы за лучшее будущее человечества. Ее связь с эсхатологическими фантазмагориями особенно наглядно проявляется в последних модификациях «теологии мертвого бога», представленных западными теологами.

Заслуживает внимания то обстоятельство, что английский теолог Дж. Робинсон — один из современных представителей «безрелигиозного христианства» начинал свой подход к теофутурологической теме с сугубо эсхатологических трактовок «библейской истории». Речь идет о его первых трудах: «Изучение христианской доктрины о последних вещах» (1950), «Иисус и его пришествие» (1957). В ответ на предположение, что в книге «Бог есть другое» нашла выражение эсхатология, Дж. Робинсон не отрицал преемственной связи этого труда с ранее опубликованными работами. Об этом пишет Э. Бетгер в предисловии к упомянутой книге³.

В то же время книга «Бог есть другое» содержит осторожную ревизию бытующих в протестантизме представлений о грядущем конце мира. Английский теолог

берет на вооружение отдельные идеи Р. Бультмана, пытаясь рассматривать эсхатологические фантазмагории, запечатленные в Библии, под углом зрения современного человека. Он вынужден признать, что авторы Нового Завета пользовались такими мифологическими понятиями как небесные путешествия, чудо, космическая катастрофа, исходя из наивных мнений об окружающем мире. Однако констатация этого факта побуждала Дж. Робинсона совсем не для того, чтобы восстановить истину, опираясь на новейшие научные данные об окружающем мире. Он находит «оправдание» примитивным описаниям различных событий в Библии, прибегая к «расшифровке» их якобы скрытого смысла. Важнейшее назначение мифологических приемов, оказывается, состояло в том, чтобы выразить «надысторический» характер исторического события Иисуса из Назарета¹. Иными словами, в конкретных исторических феноменах и даже примитивнейшем отражении действительности в первобытном сознании необходимо усматривать скрытый мистический подтекст.

Дж. Робинсон готов признать иллюзией и заблуждением отдельные представления древних, не затрагивая основы религиозного мировоззрения. Таким образом, его главная цель заключается в том, чтобы модернизировать христианскую догматику без особого ущерба престижным канонам веры. Спор о том, является ли христианская вера мифологической, по мнению Дж. Робинсона, далеко не закончен: трудно отдать предпочтение и тем, кто придерживается «исторической» точки зрения на эту проблему, и тем, чье мнение является противоположным. Характерно, что при этом он особенно выделяет вопрос о так называемых «последних вещах»².

Центральным звеном теологической системы, вокруг которого сосредотачиваются попытки дать современную интерпретацию эсхатологического учения Библии и других «актуализировавшихся» проблем, для Дж. Робинсона служит новое представление о боге. И это не случайно. Многовековой опыт христианства вообще и социальной теологии в частности связан с «углублением» понимания идеи трансцендентного, внемировой силы, будто

¹ Bonhoeffer D. Auswahl, S. 178.

² Ibid.

³ См.: Robinson J. T. Gott ist anders. München, 1966, S. 10.

¹ Robinson J. T. Gott ist anders, S. 33.

² Ibid., S. 42.

бы стоящей над судьбами вселенной и человечества. Самая современная религиозная доктрина не может отказать от отражения действительности сквозь призму сверхъестественных существ¹. Представления о боге, божественном органически пронизывают всю ткань социально-теологического учения церкви. И даже наиболее радикально настроенные теологи высказывают опасения, не рухнет ли все здание веры вслед за отказом или коренным пересмотром этих понятий.

Религиозное сознание наделяет бога особенностями, свойствами, которые в условиях ущербной, «разорванной» действительности эксплуататорского общества связаны с недостижимыми в обычных «земных» условиях идеалами. Оно переносит в превратный мир, под эгидой всевышнего осуществление заветных надежд и чаяний. Социальный аспект понятия бога — важнейший и основной. На этот момент обращал особое внимание В. И. Ленин в письме к А. М. Горькому. «Бог есть (исторически и житейски), — писал он, — прежде всего комплекс идей, порожденных тупой придавленностью человека к внешней природой и классовым гнетом, — идей, закрепляющих эту придавленность, усыпляющих классовую борьбу»².

Несомненно, что одной из наиболее живучих иллюзий, восходящих к идее бога, всегда было представление о всевышнем как гаранте лучшего будущего, неземного эсхатологического блаженства. И тот факт, что современные католические и протестантские теологи обращаются именно к этой проблеме, говорит о многом. По сути все строение новейшей христианской эсхатологии основывается на попытках постижения дуализма «конечного», «бренного» и «абсолютного», «божественного». Для католического теолога К. Ранера, к трудам которого часто обращаются и протестантские теологи, характерно убеждение, что вопрос об абсолютном (эсхатологическом) будущем человека заключает в себе вопрос о боге. Цепь рассуждений этого «теоретика» сводится к представлениям о христианстве как религии абсолютного будущего и принятию этой точки зрения рассматрива-

ется в качестве конечной цели человеческого существования, хотя этот «абсолют» и не может быть постигнут, не может стать предметом категоричного высказывания¹.

То обстоятельство, что «теология мертвого бога» отнюдь не сбрасывает со счетов вопрос о такого же рода сложной взаимосвязи эсхатологии и учения о боге, свидетельствует, что адепты этой школы не покушаются на религию как таковую. Это происходит по двум причинам. Во-первых, в задачу «безрелигиозного христианства» не входит освобождение верующих от всяких иллюзий и «мифологических наслоений» в вере. Во-вторых, сказывается предубеждение в нежелательности какого бы то ни было «контакта» с враждебным христианству мировоззрением.

«Безрелигиозное христианство» озабочено лишь тем, чтобы сделать иллюзорные евангельские идеалы и эсхатологические пророчества более импонирующими и близкими мировосприятию наших современников. Замысел сводится к умеренной модернизации. «Задача состоит скорее в том, — уточняет Дж. Робинсон, — чтобы мы всю трансцендентного делали понятной для современных людей...»².

Таким образом, один из главных идеологов новейшей школы в протестантизме не скрывает своего намерения сеять духовную отраву в слегка подслащенном виде, в более привлекательной упаковке. «Обновленная» религия опасна двойне: ее подлинную реакционную сущность нелегко распознать, она претендует на роль своеобразной «философии будущего».

«Теология мертвого бога» неспособна предложить сколько-нибудь разумную альтернативу обветшалым религиозным представлениям. Иррационализм и мистика пронизывают всю систему теологических и общественно-политических воззрений представителей этой протестантской школы. Модернизация некоторых элементов христианской догматики здесь не выходит за рамки умеренного пантеизма. «Безрелигиозное христианство» ожидает от атеизма не нуждается ни в каких «заменителях» бога.

¹ См.: Дулуман Е. К. Религія як соціально-історичний феномен. К., Наукова думка, 1974, с. 188.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 48, с. 232.

¹ См.: Современная буржуазная философия и религия, с. 303—304.

² Robinson J. T. Gott ist anders, S. 51.

Глава III

СОВРЕМЕННАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ КАК ОТРАЖЕНИЕ УЛУБЛЯЮЩЕГОСЯ КРИЗИСА БУРЖУАЗНОГО ОБЩЕСТВА

«Диалектическая теология», концепции «демифологии» и «безрелигиозного христианства» явились «теоретической» основой не только новейшей эсхатологии, но и опирающихся на нее многочисленных теофутурологических учений, в которых сказывается влияние различных школ современной буржуазной философии от экзистенциализма и персонализма до неопозитивистских течений, выдвигающих техницистские модели общества будущего. Подлинный ренессанс эсхатологии, начавшийся почти одновременно с «бумом прогнозов» затронул все основные христианские церкви. На II Ватиканском соборе выдвигалась мысль о необходимости обсуждения всех социальных и теологических проблем в «эсхатологической перспективе». И, видимо, не случайно авторы итогового документа — конституции «Церковь в современном мире» вынуждены были оговориться, что эсхатологические надежды не уменьшают значения земных задач.

Чаще обычного, особенно в связи с развитием экуменического движения, обращаются к проблемам эсхатологии и православные богословы. Протестантизм, в котором учение о «конце мира» почти столетие служило объектом повышенного внимания лишь со стороны отдельных сект, в последние десятилетия буквально захлестнула волна эсхатологизма.

Дело, видимо, здесь не в «моде» и даже не во влиянии теологических школ, ведущих разработку эсхатологических проблем с начала нынешнего века, а в чем-то более важном и социально значимом. Истоки новейшего эсхатологизма следует искать, безусловно, в тех объек-

тивных процессах, которые получают превратно-иллюзорное отражение в сознании людей, в глобальных изменениях «социального климата» буржуазного общества в нашу эпоху.

1. Социальные истоки

«Апокалипсического сознания»

и «технического пессимизма»

Вступление капитализма в заключительную — империалистическую стадию развития ознаменовалось глубокими изменениями в экономической, политической и культурной жизни не только ведущих индустриально развитых государств мира, но и в жизни тех народов, которые вовлекались в орбиту монополистических интересов. Уже на начальных стадиях империалистического господства обнаружались те черты деградирующего социального организма, которые впоследствии обернулись страшной трагедией многих сотен миллионов людей, разгулом произвола и насилия, возведенных в степень государственной политики, подавлением демократических свобод, крайним обострением противоречий между трудом и капиталом, между кучкой эксплуататоров и массами трудящихся. Стремление к максимальной прибыли, характерное для монополий, сопряжено с посягательствами на чужую территорию, с угрозой мировых военных конфликтов.

В. И. Ленин дал глубоко верное определение империализма как умирающего капитализма, использующего для поддержания политической стабильности, достижения эгоистических целей правящей верхушки хищнические методы эксплуатации людских и материальных ресурсов. Даже в годы суровых испытаний, максимального напряжения сил для защиты так называемых «общенациональных» интересов империализм бессилён добиться «социального мира».

Нынешний этап развития буржуазного общества особенно характеризуется господством социального пессимизма. Его своеобразным религиозным выражением являются апокалипсические настроения — этим понятием, чаще всего, на Западе определяются такие феномены общественного сознания, как неуверенность в завтрашнем

¹ См.: Мчедлов М. П. Католицизм. М., Политиздат, 1970, с. 173.

дне, разочарование в возможностях существующего строя, тревожное ожидание всеобщей катастрофы.

Господство социального пессимизма проявляется в самых разнообразных формах. В разрезе рассматриваемых нами проблем особенного внимания заслуживают социально-психологические последствия растущей дегуманизации государственных режимов, нередко прибегающих к откровенно фашистским методам подавления политических выступлений трудящихся, забастовочного движения, национально-освободительной борьбы народов зависимых и бывших колониальных стран.

Распространенной формой проявления социального пессимизма оказываются представления о всеобщем характере аморализма, захлестнувшего якобы весь мир. В действительности же волна уголовных преступлений, особенно в крупных городах, является в известной мере следствием моральной разнузданности, цинизма и ханжества — явлений, имманентных разлагающемуся буржуазному строю.

Одним из основных источников социального пессимизма является духовная разобщенность людей в буржуазном обществе, которая в превратном сознании верующего становится проблемой «духовного сиротства», трагического одиночества блуждающих в потемках грешных душ. Истинная же причина разобщенности и вражды между людьми, конечно, заключена в другом: в социальном неравенстве, искусственно поддерживаемых межрасовых и межнациональных конфликтах — этом тяжелом наследии империалистического порабощения народов жестокой борьбы за место под солнцем.

Пессимистические настроения зачастую исходят от гнетущего ощущения дискомфорта, нивелировки личности, являющейся следствием, в первую очередь, массового производства товаров и услуг, контролируемой монополиями фабрикация потребностей, стандартизации духовных интересов людей.

В религиозном сознании духовное опустошение личности нередко превращается в проблему фатальной обреченности человеческого рода на безрадостное существование, ограниченность помыслов и свершений на фоне могущества бога. Нивелировка личности нередко превращается в проблему фатальной обреченности человека

того рода на безрадостное существование, ограниченность помыслов и свершений на фоне могущества бога.

Мощным генератором апокалипсических настроений является разгул насилия в самых разнообразных проявлениях и формах — от международного разбоя до расистского террора, от наводящих ужас акций мафии до торговли детьми. За спиной могущественных легальных организаций и учреждений, занимающихся «организованным» насилием, полуфашистских и фашистских формирований, всевозможных бандитских притонов стоит сила и авторитет буржуазного государства, правящих партий, стремящихся любой ценой сохранить свою власть над большинством трудящихся, запугать обывателя, подавить в зародыше всякое желание бороться против «силы мира сего». Сохранение статус-кво и даже возвращение к самым жестоким формам правления, воинствующий консерватизм — вот подлинное социальное кредо сторонников «жесткого курса» во внутренней и внешней политике империалистических государств.

В наши дни определяющим «интегрирующим» источником социального пессимизма является, бесспорно, углубляющийся кризис капиталистического общества, охватывающий все стороны и сферы жизни империалистических государств мира. «Теперь все видят: опровергнуты из главных мифов, созданных реформистами и буржуазными идеологами, — миф о том, будто капитализм наших дней способен избавиться от кризисов, — говорил Л. И. Брежнев в докладе на XXV съезде КПСС. — Нестабильность капитализма становится все более очевидной»¹.

Неразрешимые противоречия, коснувшиеся многих ранней жизни общества, явились причиной глубочайшего разочарования в идеалах так называемого «свободного мира». Неуверенность и пессимизм проникли во все слои населения. Буржуазные политики уже не в состоянии скрыть своей озабоченности будущим капитализма. Моргентау, профессор политических наук и современной истории Чикагского университета, в статье «Американский кризис» пишет, что внутренние и внешние противоречия с Америкой уже неустранимы с помощью только законодательных мер и реорганизации, потому что

¹ Материалы XXV съезда КПСС, с. 28.

они являются не отдельными дисфункциями в общем и целом здоровой системы, а ее органическими дефектами. Ратуя за реформу самой системы, Г. Моргентау перечисляет экономические и экологические трудности, ставящие США на грань банкротства в сфере ресурсов, пишет об упадке политических институтов, «доходящем до полного разрыва между гражданами и правительством», о кризисе «механизма» президентской власти, о повсеместной тенденции к насилию, которая преобладает над стремлением к «творческому переустройству»¹.

Господство социального пессимизма находит специфическое преломление в религиозном сознании. Модернизация религиозного мировоззрения начинается под влиянием изменений в широкой сфере социально-экономических отношений людей. В этой связи особенно внимательного отношения заслуживает обывденное сознание верующих, формирующееся на пересечении многообразных воздействий материального и духовного характера и являющееся, как верно отмечает Б. А. Лобовик «...наиболее распространенной разновидностью религиозно-фантастических воззрений на мир»².

Апокалипсические настроения культивируются господствующими классами в качестве важнейшего средства дезориентации трудящихся с целью достижения реакционных социальных «идеалов», притупления интересов верующих к сознательному участию в демократическом движении. Такой подход отвечает устремлениям буржуазных и клерикальных идеологов, пытающихся «выработать «систему» управления так называемыми «массовыми инстинктами».

Конформистски настроенный человек зависим от целей, поставленных господствующей верхушкой в тот или иной момент общественного развития. Временами он охотно аккумулирует псевдооптимистические представления о социальных перспективах — как это имело место в период «экономического чуда» в ФРГ и ряде других стран³. Но с особой легкостью принимаются религиоз-

¹ См.: Борьба идей в современном мире/Под ред. Ф. В. Константинова, т. 2. М., Политиздат, 1976, с. 19—20.

² Лобовик Б. А. К оценке уровней религиозного сознания — Философские науки, 1971, № 1, с. 104.

³ См.: Поздний капитализм без перспективы/Под ред. Л. Майера. М., Наука, 1973, с. 296.

окрашенные пророчества о наступающей катастрофе: они более соответствуют собственному «опыту» верующих, которые отождествляют личные невзгоды с «предсмертными конвульсиями» цивилизации.

«Апокалипсическое сознание» формируется под воздействием не отдельных материальных и духовных факторов, а всего комплекса условий и обстоятельств, определяющих мироощущение и мировоззрение масс. При этом последнее место принадлежит целенаправленному воздействию в сознание трудящихся капиталистических стран извращенных представлений о будущем в свете современной научно-технической революции и быстрых темпов социального обновления мира. Не случайно на Западе так много пишут о «тирании будущего» — громадным влиянием на общественную психологию прогнозов (светских и клерикальных), рассчитанных на «массовое потребление», возможно более широкий охват всех слоев населения влиянием стереотипов буржуазной пропаганды.

«Тирания будущего» насаждается преимущественно с помощью средств массовой информации, которые ориентируют на бездумное приспособление человека к новому ритму жизни, постоянно твердят о «вторжении» грядущего, неотвратимо «надвигающегося» и «угрожающего» человеческому благополучию. Люди настраиваются на безусловное принятие именно того образца будущего, который отвечает планам господствующих классов и которому якобы нет альтернативы.

Невиданный динамизм общественных изменений, увлекающий и захватывающий ритм жизни в общественной психологии преломляется нередко в форме напряженного ожидания катастрофы, страха перед будущим, возрастающего интереса к самым мрачным прогнозам футурологов и к предсказаниям представителей оккультизма. В США, например, к началу 1970-х гг. участились случаи обращения населения к услугам гадалок и прорицателей, которых насчитывалось до 24 тыс.¹

Решающее влияние на формирование «апокалипсического сознания» оказали, бесспорно, негативные

¹ См.: Шахнович М. И. Новые вопросы атеизма. Л., Наука, 1973, с. 49.

последствия научно-технической революции, которую империализм использует в целях укрепления позиций волепо-промышленного комплекса. Отсюда понятен тот богословский интерес к технике, который передко облекается в форму общих рассуждений о новой миссии церкви в быстро меняющемся мире¹. Очень популярны абстрактные суждения на засилье «технического Молоха», несущего величайшую угрозу будущему цивилизации.

В религиозном сознании современная капиталистическая фирма, где работают многие тысячи людей, предстает зачастую воплощением бездушной, направляемой электронным мозгом системы, достигшей почти сверхъестественной компетентности и всепроникающего влияния на все сферы жизни. Апокалиптическое «видение» наделяет такие системы «демоническими» чертами. Индустриальный Молох кажется не просто символом «попостронного» господства Антихриста, а его непосредственным перевоплощением, несущим близкую гибель всему человеческому. Современная научно-техническая революция доводит до предела отчуждение человека от существующей действительности, создает предпосылки широкой популярности «эсхатологической» точки зрения на общественные перспективы.

Идеологи современного протестантизма по-разному отнеслись к научно-технической революции как фактору, определяющему многие аспекты развития человечества практически во всех сферах жизни. Сравнительно малочисленная группа социальных теологов быстро освоилась с утилитарной, сугубо практической стороной технического прогресса, безоговорочно объявив его «благом», несущим невиданное изобилие народам и успешное решение многих социальных проблем. Представители этого направления сознательно шли на то, чтобы возможно быстрее включиться в модернизированную систему некапиталистического предпринимательства, стремясь даже ускоряющиеся темпы секуляризации представить как нечто неизбежное и даже желательное, к чему необходимо приспособиться в интересах последующего «возрождения» религии.

¹ См.: Vahanián G. Technologie als ekklesiologische Problem. — Zeitschrift für Evangelische Ethik, 1976, Heft 3, S. 210.

Наиболее влиятельная часть западногерманских и американских протестантов-«теоретиков», однако, рассматривает перспективы современной научно-технической революции с пессимистических позиций, зачастую характеризуя ее как проявление новейшего «демонизма». Техника интерпретируется как сила, которая поработочает человека и несет угрозу цивилизации¹. Любая форма оптимизма, связанного с прогрессом техники, для приверженцев этого направления кажется утопизмом, иллюзией, порожденной превратной верой в могущество созданных человеческими руками материальных объектов. По мнению западногерманского теолога Г. Тилике вера в прогресс техники является неразрывно связанной с догмой о «могуществе всех вещей»².

Таким образом, традиционное недоверие религиозников к возможностям человеческого разума, к силе подлинного знания здесь нашло новое выражение во враждебном отношении к успехам материального преобразования действительности. В то же время в тезисе Г. Тилике в извращенной, мистифицированной форме отразился тот факт, что империалистическая стадия капитализма характеризуется массовым производством товаров ради прибыли, холодным расчетом «технократов» и бизнесменов. В этом тезисе в завуалированном виде содержится также критика технизма, утилитаризма и бездуховности, понимаемой в узко религиозном аспекте.

Конечно, столь сложная диалектика капиталистического хозяйствования для Г. Тилике остается непостижимой. В сциентизме и «культе вещей» он усматривает прежде всего возможность возвышения разума в ущерб вере, вытеснения религиозных представлений о трансцендентных «ценностях» идущими от «разума» понятиями об окружающем мире. «Правда атомной эпохи, — пишет Г. Тилике, — обнаруживается как триумф высшей рациональности»³.

«Апокалипсическая» интерпретация социальных последствий научно-технической революции отдельными

¹ См.: Berghoff H. Der Sinn der Geschichte: Christus. Göttingen und Zürich, 1962, S. 102.

² Thielicke H. Theologie und Zeitgenossenschaft. Tübingen und Zürich, 1967, S. 19.

³ Ibid., S. 273.

теологами не бесосновательно связывается с именем Э. Бруннера. На конференции, посвященной 70-летию со дня рождения этого теоретика неоортодоксии, протестантские теологи указывали на важность понимания техники как «ведущей» силы современного общества. С их точки зрения техническое развитие не только чревато атомной войной, но и опасно для христианских общин, оказавшихся в положении крестьянина, тревожно ожидающего грозовой тучи у возделанной нивы¹.

Наиболее популярным в современном протестантизме становится утверждение о том, что бурный прогресс науки и техники в наши дни — самое яркое и непосредственное «знамение» быстрого приближения «конца мира» и второго пришествия Иисуса Христа. Этот тезис является своеобразным переводом на теологический «язык» милитаристских пророчеств о неминуемости мировой термоядерной катастрофы.

Альянс клерикалов и реакционных политиков служит целям противников разрядки международной напряженности. С помощью весьма шатких оснований оправдывается неизбежность гонки вооружений, укрепление позиций военно-промышленного комплекса, удушение демократических свобод.

Современная научно-техническая революция в условиях капитализма становится своеобразным катализатором новой волны религиозных прогнозов эсхатологического характера в силу своей неразрывной связи с новыми раундом гонки вооружений, изобретением и усовершенствованием «оружия конца света» — атомного, бактериологического, химического и ракетно-космического средств его доставки. Всдушей тенденцией в освещении этой стороны научно-технического прогресса является определение новых средств массового уничтожения как «знамений» приближающейся катастрофы. Некоторые идеологи и лидеры христианства — и протестанты и католики — опускаются до благословения чудовищных замыслов поджигателей новой войны. В одном из номеров журнала западногерманских иезуитов «Штиммен дас Папст» содержится утверждение, что движение сторонников мира — это прежде всего антирелигиозное, материалистическое движение, которое мол рассматривает зем-

ную жизнь как высшую ценность, забывая, что христианин живет ради вечности¹.

Газеты, радио, телевидение капиталистических стран рекламируют ударную силу империалистического лагеря, запугивая население призраком «атомного армагеддона». Ученые-атомщики на Западе регулярно публикуют отчеты о возрастании потенциала «ядерной смерти», о разработке новых видов оружия массового уничтожения, включая нейтронную бомбу. Они умалчивают зачастую о том, что перед человечеством открывается и перспективы совершенно другого рода: «Международные отношения находятся сейчас как бы на перекрестке путей, ведущих либо к росту доверия и сотрудничества, либо к росту взаимных страхов, подозрений, накопления оружия, — путей, ведущих в конечном счете либо к прочному миру, либо в лучшем случае к балансированию на грани войны. Разрядка дает возможность избрать путь мира»².

Социальный аспект теологического смакования готовящихся акций, которые могут поставить мир на грань атомной катастрофы, заключается в намерении постепенно возвести в ранг «обычных» и даже predeterminedных всевышним бесчеловечных посягательств империалистов на мир и безопасность народов. Другой целью шумихи вокруг «атомного армагеддона» является стремление реакционных политиков запугать трудящихся призраком несуществующей «советской опасности», отождествляемой в этом случае с происками «демонических» сил, которым-де должна противостоять мощь «объединенного» христианского мира.

В последние годы на формирование «апокалипсического сознания» определяющее влияние оказывали пророчества, порожденные мифической угрозой «экологической» катастрофы, связанной с невиданными масштабами отравления окружающей среды в ряде промышленно развитых капиталистических стран и бурным ростом населения. На фоне значительного распространения «апокалипсических» настроений определенный общественный

¹ См.: Der Auftrag der Kirche in modern Welt. Zürich-Stuttgart 1959, S. 273.

¹ См.: Великович Л. Религия и политика в современном капиталистическом обществе. М., Мысль, 1970, с. 127.

² Брежнев Л. И. Великий Октябрь и прогресс человечества, с. 27.

резонанс получили концепции буржуазных ученых, в соответствии с которыми уже в ближайшие 50—70 лет наступит «самоудушение» цивилизации, которое по времени почти совпадет с истощением основных энергетических и сырьевых ресурсов Земли.

В публикациях известного биолога Б. Коммопера, в книге Д. Г. Медоуза и Д. Л. Медоуза, в работах Дж. Форрестера и ряде других трудов буржуазных ученых дается изложение прогнозов, служащих благодатной почвой для общих пессимистических выводов и религиозных домыслов. Многие авторы не скрывают своего предвзятого отношения перед неомальтузианцами, усматривая опасность в быстром и неконтролируемом росте населения Земли. Их доводы, опирающиеся на некоторые тенденции промышленного и социального развития последних лет, звучат иногда убедительно для верующего человека, не знакомого с общей картиной прогресса человечества во второй половине XX в. Ахиллесова пята подобных подсчетов состоит в том, что в них совершенно игнорируется социалистическая перспектива развития общества. К тому же внешние безкоризненные экстраполяции буржуазных ученых почти всецело базируются на данных социально-экономического развития, в основном лишь развитых капиталистических стран.

Адепты «экоспазма» основывают свои предположения, исходя из тех ресурсов и возможностей, которые определяются наиболее пессимистически настроенными буржуазными специалистами. Вместе с тем расчеты, проведенные ФАО (Всемирной сельскохозяйственной и продовольственной организацией) показали, что если бы достигнутый к настоящему времени прогресс в сельскохозяйственном производстве был распространен на все страны земного шара, то это позволило бы удовлетворить полностью потребности в пище не только нынешнего населения Земли, но и примерно в два-три раза большего, т. е. около 10 млрд. человек¹.

Социалистические страны осуществляют обширные программы, направленные на сохранение окружающей среды, бережное использование ее ресурсов. Мерам по охране природы и рациональному использованию ее бо-

гатств посвящается специальный раздел Государственного плана развития народного хозяйства, который ежегодно утверждается на сессии Верховного Совета СССР. Государство ассигнует большие средства на обеспечение комплексных программ защиты от вредных загрязнений лесов и вод, фауны, флоры, воздуха. Много сделано, например, для выполнения Постановления ЦК КПСС и Совета Министров СССР «О мерах по предотвращению загрязнения бассейнов Азовского и Черного морей».

«Экологический пессимизм» не присущ массовому сознанию в условиях социализма. Для подобных настроений у нас нет почвы. В то же время на Западе тема грядущего «экоспазма» становится популярной как в общественной психологии, так и в общественной идеологии. Вожаки зарубежных религиозных организаций — особенно сектантского направления — широко учитывают «ходкость» концепций о различного рода «катастрофах» и «кризисах», ожидающих человечество.

Социально-психологический климат буржуазного общества, отрицательные последствия научно-технической революции породили среди части теологов превратные представления о начинающемся новом подъеме религиозности на почве отчуждения человека от природы, его трагической задавленности вещами, страха перед могуществом машин. Возрождается уже не новая идея о приобщении к вере как гарантии спасения от неминуемого духовного обнищания. Протестантские теологи выдвигают тезис о том, что цивилизацию можно уберечь от уничтожения, если люди «поднимутся над детерминизмом», обратив взоры к «священному писанию»¹. Радея за «правильные взаимоотношения» между наукой и религией, современные идеологи христианства не могут отрешиться от навязчивой идеи о науке как главной угрозе будущему.

Религиозные пророчества и светские прогнозы о «закате цивилизации» имеют по существу общую социальную детерминированность, кроющуюся в утрате буржуазными классами оптимистической веры в будущее. В то же время среди демократических кругов капиталистических стран крепнет убеждение, что человечество

¹ См.: Федоров Е. К. Экологический кризис и социальный прогресс. М., Гидрометеонадат, 1977. с. 38.

¹ Vail A. and Vail E. Transforming Light. N. Y., Evanston and London, 1970, p. 396—397.

способно направить научно-технический прогресс на благо народов, покончив с эксплуатацией человека человеком, захватническими войнами.

2. Сущность и тенденции нашей эпохи в превратном отражении протестантской теофутурологии

Апокалипсические настроения, широко распространенные в современном буржуазном обществе и являющиеся иллюзорным отражением углубляющегося кризиса капитализма, находят специфическое преломление в социально-эсхатологических концепциях христианских теологов. Иллюзорные представления верующих «обобщены» в трудах, посвященных, прежде всего, содержанию и предназначению исторического прогресса, анализу различных «моделей» будущего общества.

Социальная «философия» религиозников отличается претензиями на глубину раскрытия взаимосвязей и «тайного» смысла событий, попытками подняться выше противоречий реальной жизни. Немало подобных прецедентов, кстати, было и в прошлом. «Сущность теологии, — писал Ф. Энгельс, — особенно в наше время, есть примирение и затушевывание абсолютных противоположностей»¹.

Определяющим тезисом в оценке современности для большинства протестантских теофутурологов является тезис о том, что именно наша эпоха и есть канун «конца мира». Само по себе это положение, конечно, не кажется «открытием» даже для его авторов: в разных вариантах пророчества такого рода встречаются у многих деятелей первоначального христианства, в трудах руководителей «еретических» движений средневековья, в социальной доктрине некоторых течений периода Реформации, в проповедях многих протестантских сект XIX — начала XX в. Относительно новым является лишь акцент на некоторых особенностях нашей эпохи, якобы открывающих с точки зрения протестантских теологов эсхатологические перспективы человечества в совершенно необычном свете.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. т. 1, с. 488.

Основными чертами нашего времени, по мнению религиозных интерпретаторов новейшей истории, является приближение духовного «коллапса» цивилизации, неверие в «земной рай», в эффективность традиционных методов взбадривания «большого общества». При этом многочисленные пороки, присущие реакционным классам и группам буржуазного государства, проецируются на все человечество. Рецепты спасения гибнущей цивилизации остаются, в большинстве случаев, «евангельскими». Так в теологическом трактате Г. Беркгофа мысль о том, что мы живем в апокалипсическое время предваряет обычную схему о спасающей миссии веры в Христа, который предстает в качестве символа грядущего блаженства. Здесь, видимо, сказывается определенная стабильность распространенной в протестантизме точки зрения на сущность времени вообще и времени, связанном с переходом к потустороннему существованию, в частности.

Смысл такой позиции заключается в возвышении «спасительной» миссии христианства, открывающего якобы окно в новое время, а затем — и в вечность. В этой связи время интерпретируется как форма отношения к богу («время ожидания» — Ветхий завет; время, исполнившееся в спасении людей через Христа, — Новый завет)¹.

Наиболее распространенным в протестантизме является такой подход к оценке тенденций общественного развития, в котором новые факты и явления подгоняются под уже готовые шаблоны и схемы, а модернизация сводится, преимущественно, к чисто формальным приемам интерпретации эмпирических данных и использованию современной терминологии. Исходное положение об «апокалипсическом времени», которое будто бы уже началось для человеческого рода, раскрывается по-разному, в зависимости от идейной позиции того или иного автора и задач «исследования».

Общим для многочисленных публикаций на эту тему является гипертрофированное представление о некоторых отрицательных тенденциях общественного развития, проявившихся в развязанных империалистами двух

¹ См.: Крянев Ю. В. Христианская интеграция и современность. — Вопросы философии, 1971, № 1, с. 107.

мировых войнах и антигуманном использовании научных и технических достижений. Позиция христианских теологов наших дней в данном вопросе отражает влияние концепции «эсхатологического христианства» православного теолога и философа Н. Бердяева, а также идей некоторых религиозных экзистенциалистов.

Объявив себя вскоре после первой мировой войны сторонником концепции «апокалипсического» времени, Н. Бердяев усматривал в социальной действительности признаки скрытой деятельности могущественных потусторонних сил, хотя и отказывался от идеи о «сплошном действии божьего промысла в истории»¹. Войну он называл «откровением» зла, вместе с тем подчеркивая, что мировая трагедия, в которую были ввергнуты миллионы людей, с особой силой обнажила хищническую природу «фальшивой цивилизации капитализма»².

Такое «соединение» мистического и реалистического подходов в оценке событий преследовало, однако, чисто теологические цели, поскольку служило своеобразным обоснованием пессимистического взгляда на исторические перспективы человечества. Главное направление рассуждений Н. Бердяева сводится к тому, что война всегда была приговором над историей, ибо она разрушает веру в человечество, высокие идеалы, гуманизм. В этом смысле является «колоссальной дисиллюзией»³.

Характерно, что идеи «эсхатологического христианства», нашедшие воплощение в философско-богословской системе Н. Бердяева, не получили поддержки среди православных богословов нашей страны. Апологетами этих идей стали лишь некоторые церковные деятели, оказавшиеся на задворках русской эмиграции.

Отношение современного православия к тенденциям перспективам общественного развития определяется, в первую очередь, влиянием здоровой духовной атмосферы социалистического общества, где не могут иметь успеха концепции о неизбежности деградации человечества, о ленской катастрофы. Достижения советского народа

социально-экономическом развитии, в культурном строительстве, в науке и технике открывают перед человечеством блестящие перспективы коммунистического созидания. Уверенность трудящихся масс в будущем — характерная черта советского образа жизни.

В этих условиях эсхатологические идеи в православии наполняются иным содержанием, подвергаются определенному «размыванию», имеющему, бесспорно, свои пределы: невозможно представить себе такой вариант христианства, где совершенно отсутствовали бы фантазии о грядущем «конце мира». Эсхатология является краеугольным камнем различных направлений современной христианской теологии. Здесь нет исключений. Однако выдвигание в православии на первый план учения о приближении царства божьего к условиям реальной действительности привело к смягчению идеи страшного суда над человечеством и усилению не чуждой православия идеи «апокатастасиса» — перспективы спасения всех грешников, возвращения людей к райскому блаженству.

Характерной особенностью православной интерпретации эсхатологического учения является стремление представить иллюзорное божье царство как результат постепенного совершенствования земных порядков с помощью молитв, всеобщего принятия евангельских норм поведения. При этом, надо отметить, признается важность также социально-экономических преобразований, но их цель изображается в превратном свете. Обесценивается инициатива, творческий труд человека. «Утверждая, что церковь благотворно влияет на все стороны жизни нашего общества, — пишет Н. С. Гордиенко, — идеологи современного православия смешивают субъективные намерения и желания с объективной реальностью. Субъективно служители культа, будучи советскими гражданами, сформировавшимися в условиях социалистического строя, положительно воспринимают успехи нашей страны в коммунистическом строительстве. Однако объективно своей деятельностью по пропаганде идей православия, по культивированию среди советских людей религиозных пережитков они наносят нашему обществу вред»¹.

¹ Гордиенко Н. С. Современное православие. М., Мысль, 1968, с. 118.

¹ См.: Доля В. Е. Критика теологического понимания свободы. Львов, Вища школа, Изд-во при Львов. ун-те, 1973, с. 53.

² Berdyaev N. The Fate of Man in the Modern World. Arborpaperbacks the university of Michigan Press, 1961, p. 18.

³ Ibid., p. 15.

В выступлениях официальных представителей русской православной церкви проводится мысль об открывающихся в наши дни новых возможностях предотвращения термоядерной катастрофы, о призывании человека воплотить в живой действительности высокие и гуманные идеалы. Но реалистическая оценка целого ряда аспектов внутреннего положения нашей страны и международной обстановки переплетается с проповедью суетности человеческих усилий, с иллюзорными представлениями о «конечных» целях общественного развития. Так, в одном из своих докладов митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим, призывая к борьбе за справедливость и братство, охарактеризовал ее как «созидание или творение мира, миротворчество, благоустройство Земли и человеческой жизни на Земле в чаянии грядущего века и полного эсхатологического откровения Царства Божия, которое не есть пища и питье, но праведность и мир, и радость в Святом Духе»¹.

В атеистической работе, на наш взгляд, необходимо показывать несостоятельность попыток богословов оправдать мировоззренческий синкретизм, доказать его мнимую «устойчивость», правомерность «уживания» реалистических взглядов на будущее общества и эсхатологических фантазмагорий. Видный экзегет проф. И. А. Заболотский, например, утверждает, что православный верующий, являясь гражданином мира новых социальных, экономических, политических и культурных отношений, строителем новой общественной формации, имеет «свою модель развития, в основе которой лежит как осознание реальности справедливости в отношениях между отдельными компонентами развития, так и вера в священное писание с его эсхатологическими предупреждениями»².

Конкретно-социологические исследования подтверждают тот факт, что непосредственные задачи борьбы за мир и социальный прогресс, труд во имя реального будущего постепенно вытесняют мечтания о потустороннем блаженстве. Схоластические споры о грядущем «эсхатоне» все меньше захватывают и русских православных богословов. Даже о «созидании царства божьего» они перестают

говорить в общем духе¹. Вследствие этого все отчетливее прослеживается тенденция отождествления эсхатологических проблем с весьма отдаленными, а поэтому и чисто абстрактными перспективами. В изданиях и выступлениях представителей Московской патриархии подменяются критике высказывания западных теологов, пытающихся в потоке общих фраз уйти от ответа на животрепещущие вопросы современности. Весьма едко, например, характеризуется стремление американского теолога Р. Билкеймера и некоторых других экуменистов рассматривать события наших дней «в эсхатологическом аспекте»². Такой подход расценивается как отражение распространенной на Западе точки зрения, в частности на проблему всеобщего и полного разоружения как «малореальную» или даже «вообще неосуществимую».

И все же в отношении к актуальным проблемам, волнующим наших современников, произошли определенные изменения не только в православии, но и среди западных течений христианства. Новейшая протестантская теология характеризует открывающиеся социальные перспективы с учетом последствий второй мировой войны, результатов научно-технической революции. При этом, бесспорно, сказывается влияние разнообразных футурологических концепций.

Наиболее полно новые веяния в оценке нашей эпохи отразились в книге Э. Мюллера-Ганглоффа, претендующей на обобщение некоторых особенностей общественного развития в первой половине XX в.³ Автор, в основном, придерживается укоренившейся в протестантизме отрицательной характеристики перспектив происходящих событий. Об этом свидетельствует то, что он стремится обосновать в качестве главной идеи «исследования» глубоко пессимистический взгляд на действительность. Задачу своей книги он видит в том, чтобы перед читателями «представить ад нашего мира»⁴. Развивая этот тезис, Э. Мюллер-Ганглофф говорит о наличии на планете колоссального потенциала «будущей катастро-

¹ Журнал Московской патриархии, 1972, № 10, с. 44.

² Журнал Московской патриархии, 1976, № 7, с. 53—54.

¹ См.: Курочкин П. К. Эволюция современного русского православия. М., Мысль, 1971, с. 199.

² См.: Журнал Московской патриархии, 1970, № 9, с. 58.

³ Müller-Gangloff E. Horizonte der Nachmoderne. Gelnhausen-Stuttgart, 1964.

⁴ Ibid., S. 8.

фы», что мол придает различным пророчествам о «конце света» значительную степень вероятности. Главный источник создавшейся угрозы миру он усматривает в прогрессе техники, ставшей якобы символом и концентрированным выражением современной эпохи¹.

Э. Мюллер-Ганглофф становится, таким образом, выразителем технистского подхода к современности, игнорирующего определяющее значение основных факторов общественного развития и, прежде всего, производственных отношений. Автор не скрывает, что он является продолжателем традиции, восходящей к именам Н. Бердяева, Э. Юнгера, Г. Фрайера, которые, как известно, наделяли технику «демоническими» свойствами, а ее развитие связывали с катастрофическими последствиями для человечества. Отличие позиции автора от предшественников этого рода заключается лишь в перенесении некоторого акцента в сферу идеологии и политики. «Саморазвитие» техники не кажется ему достаточным основанием для беспокойства: техника губительна только в сочетании с «беспомощной политикой», которая отождествляется им с попытками сохранить мир на основе пресловутой милитаристской доктрины «равновесия страха», выдвинутой империалистическими кругами Соединенных Штатов Америки.

Э. Мюллер-Ганглофф реалист только в деталях, касающихся частных политических проблем. В основном же он исходит не из сложившегося соотношения сил в мире, а имманентного всем протестантским детерминизмам представления об усиливающемся господстве в обществе «злого» начала. Он не видит основной преграды, стоящей на пути милитаристов. Ему кажется, что катастрофа неотвратима, а всеобщая гибель представляется прямо-таки ощутимой².

Реальная обстановка в мире коренным образом отличается от ее интерпретаций и схем, предложенных сторонниками концепции «апокалипсического времени». Определяющими и доминирующими в наши дни являются тенденции дальнейшего укрепления союза всех людей доброй воли, призванного обуздать силы реакции и войны. «За последние годы удалось добиться позитивного поворота в развитии международных отношений,

¹ См.: Müller-Gangloff E. Horisonte der Nachmoderne, S. 65.

² Ibid.

подчеркивается в Постановлении ЦК КПСС «О 60-й годовщине Великой Октябрьской социалистической революции», — поворота от «холодной войны» к разрядке напряженности, к утверждению в практике международной жизни принципов мирного сосуществования государств с различным общественным строем. Отодвигается угроза мировой термоядерной войны. Обеспечены более благоприятные международные условия мирного социалистического и коммунистического строительства, разгрома борьбы народов за социальный прогресс»¹.

В оценке основных тенденций исторического развития протестантские теологи исходят из давно отброшенных жизнью, неверных представлений. Их определение сущности и характера нашей эпохи лишено элементарного здравого смысла. Участие миллионов верующих в борьбе за лучшее будущее народов, международную безопасность и сотрудничество между странами свидетельствует о том, что в сознании верующих апокалипсические страхи перед «неизбежной» катастрофой уступают место уверенности в конечной победе человеческого разума и гуманизма.

Сила и жизнеспособность научного определения содержания нашей эпохи, ее ведущих тенденций подтверждена на практике. «Социализм, победивший на одной трети земного шара, — говорится в Основном документе Московского совещания коммунистических и рабочих партий (1969), — добился новых успехов во всемирной битве за умы и сердца людей. События последнего десятилетия подтвердили правильность марксистско-ленинской оценки характера современной эпохи, ее содержания и основных тенденций. Наша эпоха — эпоха перехода от капитализма к социализму»².

Обскурантизм теологических интерпретаций социального времени в значительной степени объясняется превратными представлениями, сложившимися еще в первоначальном христианстве не только по отношению к современности, но и к событиям в ретроспективе и перспективе. В этом плане заслуживает внимания работа протестантского теолога О. Кульмана «Христос и время». Не

¹ О 60-й годовщине Великой Октябрьской социалистической революции. Постановление ЦК КПСС от 31 января 1977 года, с. 19.

² Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Документы и материалы. Москва, 5—17 июня 1969 года, с. 286.

касаясь здесь вопросов демифологизации и деэсхатологизации, являющихся главным объектом внимания автора, мы остановимся на проблеме соотношения вечного и временного, анализируемого на основе понятий и схем Ветхого и Нового заветов.

В геологическом трактате О. Кульмана проводится мысль о полной зависимости течения времени от супранатуральных сил. В этом фокусе рассматривается различие между бренностью и вечностью. Если первая, по его мнению, характеризует протяженность и порядок исторических событий, то вечность предстает как нечто раз и навсегда данное, исходное, связанное со сферой потустороннего. Это разграничение бренности и вечности понадобилось для того, чтобы подчеркнуть определяющую роль трансцендентных факторов в жизни людей: во-первых, здесь содержится утверждение о «господстве бога над временем», а во-вторых, оказывается, что вечность «предписана» и превалирует на всей линии времени¹.

Несостоятельность темпоральной концепции автора проявляется не только в соотношении временных представлений с богом, но и в крайнем субъективизме. Эта концепция бесплодна. Лишь диалектический материализм дает ответ на вопрос о сущности темпоральных представлений человека, их объективной основе. Как подчеркивает Ф. Энгельс, «...только действительное наполнение времени поддающимися различению фактами принадлежит к тому, что поддается счету; а что должно означать накопление пустой длительности, — этого нельзя себе даже представить»².

Протестантские теологи приложили немало усилий, чтобы преодолеть отвлеченность традиционного восприятия времени в христианстве путем сближения с идеалистической философией и футурологией. В этом отношении, пожалуй, характерным примером было опубликованное в 1966 году в Геттингене сочинение О. Бассе, В. Бека и Р. Шмидта «Планируемое будущее», где представлены точки зрения нескольких протестантских авторов³.

Один из них — В. Бек, который в целом верен христианской традиции, рассматривает сферу трансцендентного в качестве «реальности». Однако он не игнорирует

и существования земной действительности. Истоки такого «удвоения» мира, противопоставления двух сфер и двух «сущностей» материальной и духовной, «небесного» и «земного» были глубоко вскрыты классиками марксизма-ленинизма, обосновавшими тезис о материальном единстве мира с подлинно научными позициями.

На базе порочной методологии В. Бек пытается проинкнуть в смысл отношения веры и будущего. Он утверждает, что время в религиозном понимании отличается от общепринятых представлений о течении событий из прошлого через настоящее в будущее, что «христианская вера обретает надежду там, где прошлое и настоящее ничего не приносят», т. е. в потустороннем царстве бога¹.

Эта гочка зрения является характерной для современного протестантизма. Ее условно можно было бы назвать концепцией «эсхатологического» времени. Она отличается, во-первых, крайним субъективизмом, во-вторых, подчинением прошлого и настоящего «божьему времени» — будущему, в-третьих, стремлением обосновать «реальность» вечности, отождествляемой с качественно иным, трансцендентным течением событий.

Перспектива такого рода, связанная с превратным представлением о будущности вообще, совершенно лишена реальной почвы и далека от действительного развертывания исторических событий. В. Бек вынужден признать ее потусторонний характер. «Христианская надежда, — пишет он, — является тем, чем располагает мертвый. Мертвый не имеет больше ни настоящего, ни прошлого...»².

Естественно, что такой подход к темпоральным представлениям детерминирован, в первую очередь, социально: он соответствует той роли, которая отводится религии правящими классами буржуазного общества и любой другой социально-экономической формации, связанной с эксплуатацией человека человеком. Не случайно, в центре внимания здесь оказываются апостольские послания Павла, в которых концепция непротivления злу насильем перерастает в откровенную апологию рабовладельческого строя. «Чистая пассивность, чистое терпение

¹ См.: Cüllmann O. Christus und Zeit. Zürich, 1962, S. 77.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 51.

³ См.: Basse O., Beck W., Schmid R. Geplante Zukunft. Göttingen, 1966.

¹ Basse O., Beck W., Schmid R. Geplante Zukunft?, S. 26.

² Ibid., S. 25.

будущего» ставится во главу угла христианской надежды, возводится в ранг социальной доктрины¹.

Несколько иначе ставит проблему темпоральности другой автор названной книги — О. Бассе. Он говорит о будущем главным образом в связи с перспективами адаптации христианской церкви к быстро меняющимся общественным условиям. Признавая, что религиозные конфессии сосредотачивают внимание почти всецело на вопросах современности, он считает, что необходимо исправить такое положение, обратиться к перспективам восстановления потерянного рая.

Преимущество подлинно христианского решения проблемы О. Бассе видит в том, что библейское пророчество оперирует нерасчлененным временем, ибо оно связано с верой в будущее, которое уже сбывается, и с ожиданием — чем-то таким, что еще должно наступить². Иллюзорный характер такого будущего косвенно признается в тезисе о церкви, которая не имеет «другого будущего» кроме «будущего ее господ»³.

Таким образом, вся цепь несложных рассуждений сводится лишь к созданию видности современного решения вопроса. Автор уклоняется от анализа подлинных перспектив человечества, ограничивая себя рамками привычных схем. Огрыв от реальной действительности очевиден. Несостоятельность и непопулярность такой позиции констатирует Р. Шмид, подчеркнув, что место утопий (а ведь к ним относятся и христианские «модели будущего») «заняли планируемые и осуществляемые большие проекты»⁴. Правда, дальше признания этого бесспорного факта его «реализм» не простирается. Больше того, по мнению Р. Шмида, «хватка будущего» в светском понимании является иллюзией, поскольку, мол, исторические события нельзя заранее предусмотреть и спланировать.

Последнее утверждение явно заимствовано из современной буржуазной философии истории и футурологии, которые, как правило, почти всецело игнорируют закономерный характер общественного развития, отрицают не-

избежность замены капитализма социалистическим строем. Р. Шмид считает безусловно истинными лишь эсхатологические перспективы человечества, не имеющие якобы ничего общего с утопизмом, равно как и с конструируемым и планируемым будущим современного сциентизма. Выпад против сциентизма, нам кажется, заслуживает внимания как свидетельство известного различия точек зрения современного идеализма на вопросы общественного прогресса: критика протестантскими теологами новейших техницистских проектов будущих преобразований объясняется не только соображениями престижа, но и действительной несостоятельностью попыток решить проблемы социального прогнозирования с помощью «постепенного социального конструирования» (К. Поппер), без революционного изменения общества.

«Бум прогнозов», начавшийся на Западе в 60-е гг., породил не только множество экономических и научно-технических моделей «будущего мира», но и влиятельное идеологическое течение, связанное, главным образом, с различным подходом к перспективам общественного развития. В той или иной мере оно коснулось и религиозных «пророков», ревниво относящихся к претензиям техницистов узурпировать область социального предвидения. Собственно, в идейном отношении у религиозных и светских «пророков» много общего, несмотря на кажущееся разнообразие оттенков в подходе к будущему. «Среди буржуазных футурологов, — пишет Т. М. Румянцева, — мы видим людей самых крайних позиций: от пессимистов, которые апокалипсически пророчествуют о завтрашнем дне человечества, до оптимистов, писания которых полны апологетических восторгов. Чаще всего встречаются фаталистические концепции. Буржуазные прорицатели толкуют о грядущем конце человеческого существования. Хотя буржуазные авторы рисуют чрезвычайно пеструю картину будущего человечества, всем их теориям свойственны общие черты. Это прежде всего техницизм, антиисторизм, антикоммунизм»¹.

Определенные успехи в разработке конкретных методик прогнозирования не могут затмить реакционной сущности футурологических социальных схем — от пре-

¹ Basse O., Beck W., Schmid R. Geplante Zukunft?, S. 20.

² Ibid., S. 53.

³ Ibid.

⁴ Ibid., S. 93.

¹ Румянцева Т. М. Интервью с будущим. Мениздат, 1971, с. 297.

дельно упадочнических пророчеств, восходящих к идеям А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, О. Шпенглера и Н. Бердяева, неолиберальных «моделей нового мира» Р. Юнгки и Х. Мундта до концепций адептов мифической «конвергенции», «постиндустриального» и «технотронного» обществ.

Духовный кризис неокapиTaлистического общества нашел отражение в своеобразном альянсе буржуазной футурологии и социальной теологии на общей идейной платформе антикоммунизма. Содержание идеалистической «философии будущего», ее подход к определению сущности и тенденций нашей эпохи тяготеет к исходным принципам неотомизма и неопротестантизма, религиозного экзистенциализма и персонализма.

Критика футурологических концепций в ряде работ социальных теологов продиктована отнюдь не симпатиями к научному мировоззрению. Взамен отвергаемых моделей будущего предлагаются не менее призрачные схемы, построенные на основе библейской апокалиптики. Религиозные иллюзии не позволяют видеть тенденции реальной действительности в истинном свете. Это в полной мере касается и сборника теологов-евангелистов ФРГ «Модели будущего общества», посвященного вопросам прогнозирования и планирования, целеполагания, христианской надежды, пророчества и эсхатологии.

Утверждая, что «устарели» не только буржуазные, но и марксистские «модели будущего», авторы этой книги, однако, весь полемический задор направляют против последних¹. И такая позиция продиктована отнюдь не случайными соображениями: в изменении мира на революционных началах как светские, так и клерикальные апологеты капитализма видят основную опасность, в борьбе с которой координируются усилия разнообразных идеалистических школ. При этом на роль главного «объединяющего центра» претендует религиозная философия². Социальные теологи стремятся «дополнить» концепции буржуазных и ревизионистских социологов и философов, придавая их прогнозам мистический вид и кри-

тику за малейшие уступки материализму. Единственным надежным ключом к будущему объявляются модернизированные религиозные пророчества, противопоставляемые научному прогнозированию и планированию.

Типичной попыткой обоснования мнимых «преимуществ» библейских пророчеств является трактат Т. Леууена «Пророчество в технократическую эру» (1968). Эта книга появилась в такой период буржуазного «бума» прогнозов, когда в общественном мнении начал развиваться скепсис в отношении обоснованности и реальности техницистских «моделей будущего», опирающихся на неопозитивистское понимание характера и тенденций современной эпохи. Видимо, с учетом этого обстоятельства автор уже на первых страницах книги спешит отмежевываться от непопулярных схем общественного прогресса техницистского толка. Преимущество библейских пророчеств он усматривает не столько в предсказании грядущих социальных состояний, сколько в призыве к осознанию христианской ответственности в предопределенном богом ходе исторических событий. «Пророчества в библейском смысле этого слова, — подчеркивает Т. Леууен, — не имеют ничего общего с предсказаниями будущего... Скорее, пророчество есть форма обращения, которая зовет человека к осознанию его исторической ответственности, к действию в свободном выборе...»¹.

Иными словами, на первый план, как часто бывает в подобных случаях, выдвигаются эсхатологические перспективы: человек совершенно беспсилен что-либо изменить в предустановленном порядке и фатальной направленности событий, он может только «определиться» в ожидании грядущего блаженства праведников, сделав «правильный» выбор. Естественно, что постоянное тревожащее ожидание приговора всевышнего, «конца мира», якобы предсказанного в «священном писании», делает пророчество центром всех упований верующего. Отсюда вывод: «Пророчество — фундаментальный критерий христианского существования в современном мире»².

¹ См.: Modelle der Gesellschaft von Morgen. Göttingen, 1966, S. 5.

² См.: Современная буржуазная философия. М., Изд-во Моск. ун-та, 1972, с. 10.

¹ Leeuwen A. T. van Prophecy in technokratik Era. N. Y. 1968, p. 10.

² Ibid., p. 36.

В чем действительно прав автор, так это в оценке роли пророчеств в социальных ориентациях верующих: часть из которых действительно живет в ожидании эсхатологических свершений. Но он совершенно игнорирует то обстоятельство, что такого рода ожидания морально травмируют людей, делают их покорным орудием клерикалов, фанатичными приверженцами реакционных взглядов.

Бесспорное «лидерство» библейского пророчества в определении грядущих судеб человечества автор выводит из чисто внешних, формальных критериев: пророки, начиная с ветхозаветного времени, претендовали на роль оракулов и благовестителей. Их предсказания, однако, отвечали целям влиятельной правящей верхушки общества. Ореол вокруг фигуры библейского пророка как «радикального критика» своего собственного народа, гаданная надежда своего времени создается автором для того, чтобы возвысить пророчества, подчеркнуть слабость и утопизм новейшей светской апокалиптики, особенно в тех случаях, когда она игнорирует библейские «первоисточники».

Т. Леувена беспокоит падение влияния религии в массах, и он пытается сделать ее «современной», приспособить к образу мыслей нынешних верующих. Центральную идею его книги можно было бы выразить в двух словах: овладеть будущим!

Преследуя эту цель, христианство, по мнению Т. Леувена, должно проявлять исключительную гибкость: в частности использовать традиционные библейские идеи и представления наравне с «откровениями» новейших социальных теологов. В связи с этим он относит протестантских мыслителей Д. Бонхеффера и Дж. Мотта к числу пророков XX в., считая, что именно они наиболее соответствовали «христианскому» призванию¹.

Т. Леувен откровенен там, где другие теологи отказывают предпочтение «фигуре умолчания». Но и в тех случаях, когда провозглашаются положения о верности «исходным» принципам и трактовкам библии, обновленческие тенденции все же проявляются, хотя и не так явно. В целом модернизированные варианты протес-

тантской «философии будущего» отличаются глубоко антинаучным пониманием характера и тенденций нашего времени, перспектив общественного развития. Эсхатологические схемы довлеют над всем комплексом протестантских идей о будущем, что объясняется не столько приверженностью к традициям, сколько буржуазной сущностью теофутурологических концепций как неолиберального, так и умеренного толка, их ролью в борьбе с материалистическим мировоззрением.

Целям преодоления кризисных явлений в протестантизме — как и в христианстве вообще — служат и попытки достичь определенного альянса социальной теологии с некоторыми направлениями современной буржуазной философии и социологии. «Точки сближения» намечаются, конечно, не только в сфере социального прогнозирования, определения специфических особенностей нашего времени и тенденций общественного развития. Речь идет о целом комплексе актуальных проблем.

Сравнительно давно установилось «взаимопонимание» между протестантской теологией и философией экзистенциализма. И протестантские концепции «конца мира» и представления о грядущей катастрофе, трагической судьбе человека и человечества в «философии существования» порождены глубоким разочарованием определенной части общества в идеалах «христианского» мироустройства, неверием в будущее того строя, который освящается религией. Подобного рода идеи зачастую имеют своим источником неразрешимый конфликт между личностью и обществом в мире наживы и насилия.

Теологи интерпретируют трагические страницы человеческой жизни и человеческой истории, преступления империализма под углом зрения дальнейшего углубления пропасти между богом и человеком, усиления «злого» начала в мире накануне «последних времен». Именно такой характер носит, например, попытка религиозного омысления уроков Освенцима и других гитлеровских лагерей смерти¹.

К тем же трагедиям в поисках их мистического смысла обращаются и религиозные экзистенциалисты, хотя обреченность человека у них не всегда связывается с

¹ См.: Leeuwen A. T. van. Prophecy in technokratik Era. p. 40.

¹ См.: Simon U. E. A theologie of Auschwitz. Viktor Gollancz LTD, 1937.

потусторонними причинами. Понятия «подлинного» и «неподлинного» существования, которыми часто оперирует экзистенциализм, популярные в нем мысли С. Кьеркегора о таинственной, непостижимой сущности человека, о «пограничной ситуации», в которой якобы раскрывается подлинное назначение смертных, их приобщенность к трансцендентному, — все это становится в центре внимания и неопротестантизма, особенно в концепциях К. Барта и П. Тиллиха, не без основания причисляемых иногда к религиозным экзистенциалистам.

Характерно, что многие религиозники не отрицали и не отрицают наличия общих проблем, разрабатываемых в христианских учениях и экзистенциализме. Среди идей, которые сближают «философию существования» и неопротестантизм, П. Тиллих, например, называл «экзистенциальный анализ человека», «экзистенциальную интерпретацию истории», «всевозможные разрушения в наших физических глубинах», «ничету человеческого существования» и др.¹ Философия экзистенциализма носит печать своеобразного эгоцентризма. Центр тяжести здесь перемещен из сферы всеобщего, «вселенского» бытия в область индивидуального существования. В общем виде эта тенденция является отражением дальнейшего углубления буржуазного индивидуализма, усиления мещанского страха перед будущим.

Было бы заблуждением, однако, считать, что точки соприкосновения экзистенциализма и протестантского учения о будущем следует искать только в области так называемой персональной эсхатологии, по традиции занимающейся «конечными» судьбами человека. В «учении о бытии» М. Хайдеггера, например, затрагивается и немало проблем, близко соприкасающихся с всеобщей или всемирной эсхатологией, в сферу которой включаются вопросы будущего человечества и мира в целом. Будущее, по Хайдеггеру, идентично существованию для смерти. Оно, как и темпоральность вообще — чисто субъективно².

Попытки связать перспективы человеческого общества, наиболее характерные тенденции нашей эпохи

¹ См.: Тавризян Г. М. Этика экзистенциализма и христианская мораль. — В сб.: Современный экзистенциализм. М., Наука, 1966, с. 405.

² См.: Heidegger H. Sein und Zeit, Bd. I, Halle, 1931, S. 329.

проблемой «адаптации» религии к новым условиям говорят о стремлении социальной теологии найти «интегральное» решение проблем, которые волнуют не только верующих. Вместе с тем методологическая и идейная несостоятельность исходных установок и конкретного анализа тех или иных вопросов обрекает теоретиков неопротестантизма на бесплодные дискуссии, редко выходящие за рамки обычных теологических споров, где идет речь о наиболее «адекватном» истолковании применительно к духу нашего времени старых евангельских «истин».

3. Реакционная сущность эсхатологии протестантского сектантства

Эсхатология сектантских течений современного протестантизма обладает целым рядом специфических особенностей, заслуживающих отдельного исследования. Важнейшие аспекты эволюции вероучения протестантского сектантства нашли содержательное освещение в работах А. И. Клибанова, Л. Н. Митрохина, М. Т. Куца, А. В. Белова, А. Н. Ипатов, Г. С. Лялиной, А. Т. Москаленко, Э. Г. Филимонова, В. А. Черняк и других авторов. Поэтому мы сознательно опускаем многие подробности генезиса эсхатологических и хилиастических фантазмагорий того или иного религиозного течения. Наша цель — показать эволюцию эсхатологических идей баптизма, адвентизма, неговизма и пятидесятничества лишь в той части, которая имеет непосредственное отношение к развитию социальных концепций главных направлений протестантизма.

Следует отметить, что эсхатологическое учение названных конфессий протестантского направления, которые по традиции называются сектантскими, сложилось как на основе некоторых идей первоначального христианства и, отчасти, иудаизма, так и под влиянием Реформации. Вместе с тем формирование отдельных представлений о будущем происходило под воздействием многочисленных иллюзий наиболее активных представителей сектантской массы, сохранявших продолжительное время духовную связь с теми течениями христианства, из которых они вышли¹.

¹ См.: Клибанов А. И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., Наука, 1973, с. 55—72.

Все это определяет значительную сложность исследования эсхатологии так называемых «малых церквей» протестантизма, раскрытие первоначальной сущности концепций, возникавших в различные периоды истории и затем претерпевавших сложную модернизацию в соответствии с новыми общественными условиями.

Эсхатологические идеи не получили сколько-нибудь заметного развития лишь в одной из самых ранних протестантских сект — баптизме, унаследовавшем идеалы умеренной, «мирной» Реформации, а также в меннонитстве, генетически связанном с деятельностью анабаптистских общин того периода, когда они отказались от радикальных требований мюнцерцев и стали на позиции пацифизма и «самоусовершенствования»¹. На протяжении многих поколений эсхатологические концепции в баптизме оттеняются идеями морального «обновления» и «очищения», фанатичного подражания в повседневной жизни «примеру» Иисуса Христа. В качестве важнейшего источника представлений о будущем рассматривается «доктрина последних вещей» апостола Павла².

Христология в баптизме, в отличие от основных протестантских направлений, не просто связана с учением о «конце мира», а в значительной степени подчиняет себе последнее, ставится во главу угла всего вероучения. Идея классового примирения и сотрудничества людей разных сословий пользуется в баптизме особой поддержкой. Грядущее блаженство в небесном Ханаане ставится в зависимость от формального соблюдения внешней благопристойности, терпеливого перенесения ударов судьбы.

Баптистские теологи выступили активными проповедниками «социального евангелизма». Ш. Матьюс и Р. Раушенбуш содействовали распространению этого учения во всех важнейших направлениях протестантизма. Им, в основном, принадлежит «открытие» пресловутого «социального учения» Христа, из которого затем были выведены в 1900—1915 гг. исходные принципы земного цар-

ства божьего¹. Общественный прогресс, однако, и здесь рассматривается как подготовка к подлинному блаженству праведников после «конца мира». Залогом приближения божьего царства объявляются неуклонное следование учению Христа, соблюдение евангельских принципов и норм. Наряду с этим представители движения «социального христианства» в его баптистском варианте неодобрительно относились к социализму, усматривая спасение человечества если не в небесном Ханаане, то в утопической мечте о перенесении «гармонии небес» на землю². Такие взгляды вытекали из социального кредо общин баптистов и евангельских христиан не только США, но и других стран, включая царскую Россию. Уход от активной борьбы за лучшее будущее в мир несбыточных надежд, мечтаний о потустороннем блаженстве освящался в проповедях, псалмах, сектантской периодике.

В условиях социалистической действительности наблюдается тенденция к прогрессирующему сужению влияния эсхатологических фантазмагорий на основную массу верующих-баптистов. Общим итогом приобщения многих верующих к активному участию в строительстве новой жизни было переосмысление библейских пророчеств в «оптимистическом» духе. Идея разрушительного катаклизма, несущего всеобщую гибель, повсеместно вытесняется представлениями о «перевороте», знаменующем конец старого и рождение нового общества.

Бесспорно, такого рода изменения в религиозном сознании не ведут автоматически к полному отказу от традиционных интерпретаций эсхатологии. Следующий шаг на пути к освобождению от религиозных предрассудков может и не последовать, если игнорировать живучесть морально-этических идей баптизма. В практике атеистического воспитания необходимо учитывать, что религиозные проповедники выдвигают соблюдение евангельских заповедей в качестве предварительного условия радикальной перестройки мира, завершающего «переворота». Отсюда вытекает значение самого тщательного ана-

¹ См.: Ипатов А. Н. Взаимосвязь религиозного и национального в меннонитстве. — В сб.: Вопросы научного атеизма. М., Мысль, вып. 12, с. 65.

² См.: Fischer F. L. Paul and his teachings. Nashville, Tennessee, 1974, p. 59.

¹ См.: Hopkins Ch. H. The rise of the social Gospel in American protestantism 1865—1915. New Haven, 1961, p. 208.

² См.: Киселова Л. А. Идеология и политика американской баптистской церкви. М., Наука, 1969, с. 97.

лиза истоков и реакционной классовой сущности евангельской морали с ее принципами непротавления злу насилием, социальной индифферентности, уничтожения.

Вожаки баптистских общин в нашей стране переносят центр тяжести из области всемирной в сферу персональной эсхатологии, где объектом внимания становится человек, проблемы его смерти и бессмертия. В этой связи самые значительные коррективы, как показывает опыт, целесообразно внести в методику индивидуальной работы с верующими, особенно лицами пожилого возраста. Ощутимый практический эффект приносит органическое сочетание сугубо атеистической тематики бесед и лекций с доходчивым раскрытием специальных вопросов, касающихся демографической политики, медицины.

Характерной особенностью баптистской теофутурологии в нашей стране являются попытки «соединения» отдельных элементов научных представлений о будущем с обновленными библейскими пророчествами. Приверженность к эсхатологическому «видению» здесь проявляется в стремлении представить религиозные мечтания о «новом небе и новой земле» в качестве идущего из глубины столетий предвосхищения гибели старого мира и наступления «золотого века». Прогрессивные концепции общества будущего в этой схеме выступают как звенья единой цепи светских и религиозных пророчеств. Данным обстоятельством обуславливается важность всестороннего раскрытия в агитационно-массовой работе с верующими специфических черт научного и ненаучного предвидения.

Разумеется, было бы неправильно рассматривать современную баптизм в нашей стране как «единое» течение. Начавшийся в 60-е гг. раскол среди евангельских христиан-баптистов еще не преодолен. В обособившейся от основного направления «секте» наметилось возрождение повышенного интереса к проблемам религиозного фатализма. Это не случайность. Тот факт, что среди части баптистов ожидание «кончины мира» ныне стало пользоваться некоторой популярностью, свидетельствует о том, что они, как замечает в этой связи А. И. Клибанов, вынуждены прибегать к средствам религиозного взбадривания в виде мистики: «учение о «кончине мира» является ни чем иным, как выраженным в фанта-

стических образах предчувствием исторического конца баптизма в обществе, строящем коммунизм»¹.

Лидирующие позиции в распространении эсхатологических взглядов среди христианского сектантства нашей страны заняли идеологи самозванного Совета евангельских христиан-баптистов (СЦЕХБ), вокруг которого сгруппировались немногочисленные поборники религиозного экстремизма, пытающиеся насаждать религию с помощью искусственного раздувания фанатизма, обособления верующих в узком мире общинных интересов перед лицом якобы неизбежной вселенской катастрофы².

Последовательно эсхатологическим с самого начала возникновения секты было вероучение адвентистов седьмого дня. Адвентисты выступили фанатичными приверженцами возрождения христианства во всей его «первоапостольской» чистоте. Они создали рекламу так называемым «обновленным» истинам христианского вероучения, которые в свое время были якобы отброшены «отцами церкви» — в первую очередь вожаками католицизма. Среди этих «истин» главное место принадлежит вере во второе пришествие Христа, в «конец мира» и тысячелетнее блаженство праведников.

Важнейшей особенностью адвентизма явилось отрицание бессмертия души. Это находит отражение и в эсхатологической концепции секты: воскресение из мертвых мыслится в телесном виде, что импонирует надеждам большинства верующих, без энтузиазма воспринимавших распространенную в христианстве идею «духовного» обновления и воскресения. По схеме адвентизма, восходящей еще к концепциям основателей этого вероучения У. Миллера и Е. Уайт, одновременно со вторым пришествием Христа «все умершие праведники будут воскресены из могил, а живые праведники изменятся и все вместе будут вознесены и взяты на небо»³.

¹ Клибанов А. И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем, с. 159.

² Более подробно об этом течении в баптизме см.: Бражник И. И. Социальная сущность сектантского экстремизма. М., Знание, 1974; Лялила Г. С. Баптизм: иллюзии и реальность. М., Политиздат, 1977; Филимонов Э. Г. Новые тенденции в идеологии и деятельности современного сектантства. М., Знание, 1977.

³ Надежда мира, Brookfield, 1920, с. 65—66.

В изображении грядущих судеб праведников и грешников адвентисты седьмого дня опираются, в основном, на Апокалипсис, один из фрагментов которого (Откр. 14, 6—12) рассматривается в качестве «основы» пророчества о будущем¹. Они стремятся создать представление о мнимом соответствии новозаветных схем общественного развития реальному ходу событий в мире от библейских времен до наших дней. Их позиция в социальных вопросах полностью вытекает из идеи неминуемого и близкого «конца мира», представляемого не в виде абстрактной перспективы (как это имеет место в основных направлениях протестантизма), а в качестве проявляющейся во множестве признаков и тенденций реальности.

Всевозможные интерпретации библейских эсхатологических фантазмагорий на всем протяжении истории секты были подчинены, в основном, целям деморализации и устрашения верующих, культивирования несбыточных надежд. Е. Уайт стремилась создать последовательно дестериористское социальное учение, подчинив изложение каждой темы своим теологическим писаниям «доказательствам» прогрессирующего ухудшения отношений между людьми и обстановки в мире, происходящих якобы одновременно с усилением позиций «истинной веры». По ее мнению, человек будет вырождаться в телесном, умственном и моральном отношении, утрачивая способность сопротивляться злу. В трактате «Патриархи и пророки» она пророчествует о различного рода страданиях, которыми наполнится мир. Но и в такой атмосфере останется шанс на спасение, потому что Христос «восполнит нужды» всех с верой приходящих к нему. Здесь мы сталкиваемся с «классической» формой социальной демагогии, облеченной в «доспехи» трогательной заботы о спасении гибнущих грешников.

Специфической особенностью теологической системы адвентизма является постоянное напоминание о близости осуществления всех чаяний праведников, которое связывается со вторым пришествием Христа (парусия). «Конец мира» рассматривается как событие, непосредственно предшествующее спасающей миссии «посланника божьего». Еще в начале нынешнего века адвентисты на-

читывали в библии около 100 мест, где будто бы говорится о втором пришествии Христа¹. Теперь же в писаниях теологов и проповедях эта цифра не фигурирует. Все обстоятельства «конца мира» и грядущего спасения праведников, по «уточненным» данным, отражены в 100 местах «священного писания»).

Основой социальной теологии адвентизма служит пророчество о будущем восстановлении «утраченного рая» в блаженной жизни на обновленной земле всех, кто принял христианство в его адвентистском варианте. В соответствии с наиболее популярным тезисом, известным и в других течениях протестантизма, «нарушение божьего закона принесло этому миру гибель». И лишь второе пришествие возродит землю, которая будет вечным последним святых, местом, где спасенные будут жить в вечном блаженстве (1 Петр. 3, 13; Ис. 65, 17—18, Ис. 37, 11, 29)².

Существует немало общего между эсхатологическими схемами адвентизма и пятидесятничества. Представления о «последних актах» мировой драмы у них почти идентичны, различаясь, главным образом, в отношении к формам и методам популяризации христианского учения, роли верующего в «приближении» к всевышнему и грядущему райскому блаженству.

Появление первых пятидесятнических общин относится к тому периоду в истории христианства, когда кризис религии начал принимать масштабы социального бедствия для господствующих классов, не заинтересованных в падении одной из своих наиболее надежных «подпорок». В возрождении религиозного фанатизма идеологи капитализма видели противоядие в борьбе с широко распространившимся религиозным индифферентизмом, ослаблением внимания к «священному писанию», скептицизмом в отношении «спасающей» миссии церкви.

Усиление эмоционального начала в религии, сочетавшееся с проповедью грядущих эсхатологических свершений, на некоторое время действительно привлекло внимание верующих к новому течению в христианстве. По числу сторонников (свыше 10 млн. человек) пятидесятникам, особенно в США, удалось опередить некоторые

¹ См.: Bradford Ch. E. Preaching to the Times. Washington 1975, p. 20.

¹ См.: Терлецкий В. Очерки, исследования и статьи по сектанству, вып. 3, Полтава, 1912, с. 95.

² См.: Вайт В. Г. Дорога до Христа. Гамбург, 1914, с. 12.

другие протестантские секты. Успех в «соревновании» с другими христианскими конфессиями капиталистических стран был и результатом целого ряда объективных причин. Господство монополистического капитала породило среди мелкой и средней буржуазии (именно она, в основном, представлена в пятидесятничестве на Западе) настроения разочарования в перспективах собственного «дела», глубокое неприятие в возможность собственными силами обрести благополучие и «счастье». В обществе ширятся мистические «кружки» и «школы». Религиозный фанатизм охватывает многие тысячи верующих.

В этих условиях надежды на «дары святого духа» и превращение сознания верующих стали тем благом, которое представлялось достижимым еще до мифического второго пришествия Христа. С точки зрения сектантских вожаков, усердие на поприще веры в союзе с потусторонними силами позволит наиболее «отличившимся» стать пророками, принесет желанное блаженство, потому что смертный не может себя спасти «ни собственной справедливостью, ни какими-то делами, ни денежным выкупом, ни через других людей»¹.

Идеологи пятидесятничества идут стопами наиболее фанатичных приверженцев незыблемости эсхатологических пророчеств и других популярных идей и принципов «священного писания». По крайней мере на словах они выступают против религиозного модернизма. Их цель — прослыть в глазах верующих «хранителями» традиций, ведущих к первоначальному христианству. «Проповедники пятидесятничества, — пишет в этой связи А. Москаленко, — критикуя модернистов, прежде всего подчеркивают отчаяние и разочарование «рядового современного человека» в прогрессе культуры, в современном обществе. Основной принцип их теологии заключается в требовании возврата к духу ортодоксальной христианской традиции, предполагающей абсолютную неразрешимость противоречий человеческого существования»².

¹ Краткое вероучение христиан евангельской веры. Одесса, 1926, с. 6.

² Москаленко А. Т. Пятидесятники. М., Политиздат, 1966, с. 122—123.

Иллюзорный пророческий дар становится одним из притягательных моментов нового вероучения. Его роль возрастает в обстановке той истерической шумихи, которая поднимается на Западе вокруг пессимистических прогнозов о наступающем «технологическом аде», «эко-спазме», глобальном «энергетическом кризисе». Этот «дар» и в наши дни является средством гальванизации религиозного фанатизма, а живые «пророки» наделяются мифической способностью быть непосредственными возвестителями апокалипсических мечтаний сектантов.

В свете экуменических перспектив протестантские теологи, особенно на Западе, все чаще берут на себя пророческие функции. Способность предвидения выделяется в качестве важнейшей черты динамично развивающейся конфессии. «Наша христианская вера делает особое упорство на будущее», — подчеркивает баптистский идеолог Г. Гоббс, утверждая, что и настоящее и то, что уже принадлежит истории, можно понять только под углом зрения открывающихся перспектив¹.

Дело, однако, не в самой ориентации на будущее, а в том содержании, которое вкладывается в это понятие. Для многих лидеров эсхатологических сект особо важна одна цель — привить людям веру в то, что лишь религия владеет ключами к эсхатологическому — «абсолютному» будущему. В этом контексте становятся понятными попытки представить библейское пророчество как «руководящий принцип к спасению»².

Специфические особенности вероучения пятидесятничества, как и других «малых церквей» протестантизма, несомненно, должны учитываться в атеистической работе. Первостепенное внимание, на наш взгляд, необходимо уделять эмоционально-психологической стороне сектантской проповеди, раскрывая «механизм» подготовки молитвенных собраний, где создается атмосфера нервозности, неуравновешенности, искусственного раздувания религиозного фанатизма. При этом особенно возрастает роль индивидуального подхода к верующим. Только при условии глубокого проникновения в духовный мир человека можно разорвать порочный круг так

¹ См.: Hobbs H. What Baptists Believe. Nashville, Tennessee, 1964, p. 108.

² Wilson B. Religious Sects. L., 1970, p. 42.

называемых общинных интересов верующих, которые становятся жертвами тонко разработанной системы психологического давления со стороны проповедников.

Показывая подлинные истоки и цели протестантского «ревивализма», следует приводить наиболее убедительные доказательства несостоятельности иллюзий о приобщении к благам потустороннего мира, о возможности мистического проникновения в будущее.

Эффективными формами научно-атеистических мероприятий среди пятидесятников могут стать лекции, диспуты, беседы на темы социального прогнозирования и планирования, в процессе проведения которых особенно важно дать глубокий анализ религиозных пророчеств, их действительных истоков и реакционной социальной сущности. Эффективным методом разоблачения фидеистического характера клерикальных и буржуазных схем общества будущего может служить критика шарлатанских приемов «конструирования» произвольных моделей социального прогресса, становящихся модным занятием в сектантстве, в основных течениях протестантизма и даже среди некоторых научных учреждений, занятых пророческими сказаниями путей дальнейшего развития капитализма.

Учитывая тот факт, что значительная часть верующих не обладает специальными познаниями в области социальной экологии, демографии, экономики, являющихся объектом усиленного внимания христианских «пророков», на наш взгляд, ощущается потребность в расширении тематики популярных атеистических чтений, в умелом подборе материалов и данных современного естествознания и других наук, опровергающих домыслы о близящемся крахе земной цивилизации. Особенно важно раскрывать верующим конкретные причины неуверенности человека в своих силах, страха перед неизвестными классовые корни эсхатологического истолкования явлений природы и общественных событий как в прошлом так и в условиях буржуазной действительности наших дней.

Ориентируясь на обыденное сознание, современные идеологи протестантского сектантства, особенно на Западе, уделяют повышенное внимание «исследованию» тех феноменов реальной действительности, которые будто бы дают впечатляющие «доказательства» апокалипсического развития нынешней цивилизации.

Учение о «признаках» или «знамениях» близкого крушения мира является одной из специфических особенностей протестантского сектантства. В нем находят концентрированное выражение многие социальные «качества» сектантской эсхатологии, существенные моменты эволюции общественно-исторических взглядов виднейших «пророков» периферийных направлений протестантизма.

В период формирования «эсхатологических» сект — адвентизма, пятидесятничества, неговизма — социальная сущность учения о «знамениях» надвигающейся катастрофы была выражена сравнительно слабо: усилия основоположников вероучения «малых церквей» протестантизма сосредотачивались почти исключительно на обобщении и соответствующей интерпретации тех текстов библии, которые якобы содержали прямые указания на неизбежность гибели мира и сроки эсхатологических свершений.

С обострением классовых противоречий и подъемом ревивализма этой традиции пришел конец. В учении о «знамениях» социальная проблематика начинает доминировать решительно во всех направлениях протестантского сектантства. Отныне анализ различных будоражающих воображение общественных явлений используется для нагнетания страха, первозности, превращается в решающее средство усиления апокалипсических настроений, в орудие социальной домагогии и шантажа. Мировые войны и локальные вооруженные конфликты, борьба против колониализма, движение в защиту мира, социальные последствия научно-технической революции, рост преступности, принявшей ужасающие размеры в США, Англии, Италии и некоторых других странах Запада, проявления аморализма — все сколько-нибудь социально значимое ныне рассматривается сквозь призму эсхатологических «знамений».

Характерно, что буржуазная пресса, радио и телевидение, многие философы и социологи Западной Европы и США прямо или косвенно содействуют пропаганде мнимых «знаков неба», стремясь подчеркнуть какое-то мистическое содержание ряда сложных явлений социальной действительности и в то же время избежать упоминания подлинных виновников массовых бедствий населения, особенно в бывших колониальных странах, военных и других конфликтов.

Социально-психологический климат общества, порождая кровопролитные, братоубийственные войны, империалистический грабеж, жесточайшую эксплуатацию людских и природных ресурсов, создает необходимые предпосылки для массовой фабрикации религиозных фантазмагорий и легенд о «знамениях». Идеологи буржуазии заинтересованы в извращении характера и содержания происходящих событий, в мистификации общественных явлений, создании вокруг них ореола необычности, чего-то сверхъестественного. Прошлое и настоящее цивилизации, с точки зрения современных «пророков», лишено подлинного смысла и может быть понято лишь в свете приближающихся завершающих сцен мировой истории. Идея социального прогресса подменяется телеологией.

В свое время Ф. Энгельс обратил внимание на то, что теологи «...принисывают истории мнимую конечную цель, якобы достигнутую Христом; они обрывают историю посреди ее течения и уже поэтому, последовательности ради, должны выдавать дальнейшие восемнадцать веков за дикую бессмыслицу и полную бессодержательность»¹.

Идеологи современных эсхатологических сект на Западе усматривают (в соответствии с манихейско-августинианской традицией) главную тенденцию нашего времени в катастрофическом усилении в мире «злого» начала. Это обстоятельство, по их мнению, накладывает на все в обществе печать обреченности и деградации. Век бурного научно-технического прогресса становится веком регресса социального и морального. Реально существующее зло и противоречия антагонистического общества возводятся в степень «мирового» зла, якобы знаменующего приближение гибели цивилизации. С точки зрения, например, адвентистских теологов наши современники, научившиеся расщеплять атом, бессильны «объединить человечество», «покопчить с самыми большими войнами»².

Сторонник эсхатологической ориентации в современном баптизме — американский ревивалист Б. Грехэм рисует нынешнее человеческое общество под углом зрения

модернизированного культа огня. «Мир — это огонь, — пишет он в одной из своих книг, — и человек без бога никогда не сможет контролировать пламя... Огонь страсти, жадности, ненависти и сладострастия разрушает мир»¹.

Обращение к символам здесь не случайно. Б. Грехэм не желает назвать подлинный источник зла — современный капитализм. В его подходе к социальным проблемам есть много типичного для религиозного «обличительства» вообще, отличающегося крайней туманностью формулировок и выводов. Его беспокоит катастрофическое падение влияния религии в массах, чему содействует и чересчур открытый альянс социальной теологии и стоящей на страже истеблишмента буржуазной идеологии, пресмыкательство перед правящими классами сектантских лидеров. Он избирает путь более тонкой апологии эксплуататорского строя: критикует лишь отдельные мелкие недостатки существующих режимов и моральные пороки, преподнесенные читателю под видом «общечеловеческих».

Маска обличителя, под которой кроется ненависть к прогрессивным преобразованиям, падает там, где Б. Грехэм вынужден определить свое отношение к идеологической борьбе на современном этапе. Он не скрывает антикоммунистических взглядов, создавая миф о «красном пламени» как знамени убыстряющегося сползания человечества к пропасти армагеддона. Больше того, Б. Грехэм опускается до ординарного повторения распространенных на Западе вымыслов о социалистических странах как потенциальных агрессорах. Он заявляет о том, что «бог, наверное, использует коммунизм как приговор над Западом»². Таким образом, действительные причины внутренней неустойчивости буржуазного строя оказываются в тени. На поверхность же выносятся нелепые фантазии о «внешней угрозе» западным странам.

В то же время нередки факты использования социально-теологических идей сектантства в борьбе против демократических движений, для разжигания антикоммунистических настроений. Чаще всего при этом «отличаются» реакционные лидеры эсхатологических сект,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 592.

² Jugendleistem. Hamburg, 1959, Nr. 9, S. 17.

¹ Graham B. World aflame Tadworth, 1966, p. 17.

² Ibid., p. 54.

например так называемой корпорации «свидетелей Иеговы», чья генетическая и идейная связь с империализмом прослеживается решительно во всем. Основатели иеговизма Ч. Руссель, И. Рутерфорд и нынешний президент сектантской корпорации Н. Кнорр всегда стремились соединить религиозный фанатизм с ультрареакционным эсхатологическим учением, впитавшим некоторые идеи иудаизма и христианства «первых апостолов». Они вывели программу «спасения» в период, когда миллионы верующих в Америке и Европе оказались в тисках отчаяния и страха перед лицом невиданных экономических кризисов и социальных потрясений.

Иеговистская эсхатология отличается рядом характерных особенностей. Здесь многое почерпнуто из светских фантазмагорий о будущем. С целью достижения максимального психологического эффекта ветхозаветные и новозаветные картины всеобщего уничтожения дополняются описаниями атомного армагеддона, заимствованными из «сценариев» современных милитаристов о будущем мировом конфликте¹. И хотя окончательное решение судеб мира объявляется результатом столкновения сверхъестественных сил, пропаганда новой мировой войны по-прежнему ведется не только со страниц журналов «Башня стражи» и «Пробудись!», но и с кафе сектантских «домов молитвы». Вожаки иеговизма смыкаются с силами махровой реакции, поджигателями новой мировой войны.

Иеговизм в настоящее время является, пожалуй, единственным течением протестантизма, не отказавшимся от попыток назначать конкретные сроки наступления «конца мира». Последнее «уточнение» в этом плане касалось уже совсем недавнего прошлого — 1975 г. Ему предшествовало «официальное» сообщение в одном из периодических изданий секты. «Если в 1970 десятилетии, — писал журнал «Пробудись!», — Иеговы вмешаются и это принесет конец этому лукавому миру... то это совершенно не будет нас удивлять»².

С позиций социально-эсхатологического учения иего-

визма атмосфера неуверенности и тревоги, настроения подавленности и страха, характерные для стран Запада, возводятся в ранг «нормальных» общественных явлений. В данном случае идеологи секты, по существу, смыкаются с самыми отъявленными трубадурами термоядерной катастрофы из лагеря милитаристов. Больше того, в сектантских писаниях «санкционируется» продолжение политики агрессии и террора, обусловленной будто бы супранатуральными факторами.

Теологической основой мрачных пророчеств служит понятие «времени конца», придуманное иеговистскими идеологами для обозначения «переходного» периода, начавшегося якобы в 1914 г. и продолжающегося вплоть до последней черты — армагеддонской битвы. Пытаясь повлиять на сферу обыденного сознания, «пророки» иеговизма лишают доктрину «времени конца» теологической усложненности. Не случайно упрощенные религиозные утопии иеговизма — по признанию руководителей секты — «с дерзновением» внедряются в массы с помощью целой армии миссионеров.

Иеговистская эсхатология рассчитана на конкретного адресата — средние и мелкобуржуазные слои капиталистического общества, разоряющихся фермеров, люмпен-пролетариат. Дамоклов меч внезапной катастрофы для многих из этих людей — повседневная реальность. В сознание внедряется примитивнейшая схема: грешный мир будет уничтожен, навсегда исчезнет несправедливое распределение материальных благ, «верные слуги» Иеговы будут господствовать на преображенной земле.

Источники социального неравенства и конфликтов, столкновений на расовой и национальной почве — согласно той же схеме — относятся к сфере происков супранатурального носителя зла — Сатаны. Таким образом, иеговизм модернизирует старые, восходящие еще к дохристианскому периоду, представления о населяющих мир «добрых» и «злых» духах, демонах и ангелах, вмешивающихся в судьбы людей. Демонология постепенно заняла ведущее место во всей системе социальных воззрений этого течения протестантизма. Общественное развитие ставится в зависимость от «происков» Антихриста. Все сколько-нибудь приметные события рассматриваются как проявление демонизма: и создание

¹ См.: Бартошевич Э. М., Борисоглебский Е. И. Свидетели Иеговы. М., Политиздат, 1969, с. 74; Москаленко А. Т. Современный иеговизм. Новосибирск, Наука, 1971, с. 105.

² Журн. Пробудись! 1969, 8 апреля, с. 9.

Организации Объединенных Наций, и войны, и движение в защиту мира, и экуменическое движение.

Острые иеговистской социальной доктрины направлено, в первую очередь, против социалистического лагеря, подлинно революционных преобразований, которые вызывают бешеную ненависть иеговистских вожakov, не скрывающих своих симпатий к нефтяным и финансовым магнатам США, крайне правым в политике, неонацистам. Непосредственно к социально-эсхатологической концепции иеговизма примыкает и его вариант хилизма, рассчитанный на максимальное приближение к идеалам мещанского «счастья». Он был положен в основу иеговистской модели «общества будущего». Его притягательность обусловливается целым рядом обстоятельств. Во-первых, воображаемой «реалистичностью» широких социальных трансформаций в «иллюзорном» «новом мире», поскольку они-де предсказаны в Библии. Основное ударение делается на модернизированном земном царстве Христа. Детальная разработка «модели» земного блаженства праведников как одна из важнейших черт социально-политической доктрины иеговизма отмечается П. Л. Яроцким, который на основе конкретно-социологических исследований обобщил многие особенности современного развития сектантской теофутурологии¹.

Во-вторых, учение о «грядущем тысячелетнем царстве» позволяет органически слить в одно целое иллюзию социального протеста (новый общественный порядок начинается с крушения старого и уничтожения грешников) и перспективу полной ликвидации «несправедливости» в той форме, в какой она рисуется конформистскому сознанию вожakov иеговистской корпорации.

В-третьих, миллинарнские иллюзии традиционно связаны с таким социальным кредо, которое в силу своей абстрактности привлекало самые различные слои верующих. Речь идет, прежде всего, об идее грядущей гармонии в морально-этической сфере. При этом вожак иеговистской корпорации не только игнорирует социальные истоки морального разложения буржуазного общества, но и делают вывод, что эти явления — нечто «обычное

и закономерное», проистекающее будто бы от греховной природы всех людей¹.

Характерной чертой хилизма в интерпретации иеговистских теологов является подчеркивание насильственного характера грядущего божьего царства, рождающегося на руинах «сатанинского» мира. Один из разделов популярной среди сектантов книги «От потерянного до возвращенного рая» так и называется: «Насаждение нового рая». Социальный смысл подобных истолкований Библии становится понятным в свете явной приверженности вожakov иеговизма идеалам слегка реформированного капитализма. Грядущее общество наделяется признаками частнособственнического строя, лишенного, правда, некоторых его пороков. Оно максимально приземлено к условиям «постиндустриального» империализма. Свой идеал иеговистские «пророки» стремятся сделать приемлемым для основной массы верующих — мелких собственников. От рая в обычном библейском понимании остаются представления о всеобщем примирении и братстве людей, приближении к природе, о цветущем здорье и др. Что же касается новшеств, то они носят печать капиталистического «просперити». Господствует принцип: каждый беспокоится о собственном благополучии. Индивидуалистические тенденции чувствуются, например, в пророчестве о «постармагеддонской эпохе», где каждый будет «радоваться плодам своего собственного труда и работе своих собственных рук»².

Конечно, и такие идеалы находят сторонников, особенно среди тех, для кого пределом мечтаний является личное обогащение. Фантазмагории «возвращенного рая» возникают на почве реальных противоречий капиталистического общества. В иллюзорно-фантастической форме они отражают и крушение земных надежд людей, и своеобразный протест разоряющегося собственника против крайностей капиталистической эксплуатации, и стремление к такому будущему, в котором интересы мелких и среднего буржуа были бы гарантированы.

Эсхатология иеговизма в известном смысле является новым этапом в развитии протестантской «футурологии»

¹ См.: Яроцкий П. Л. Антикомунізм соціально-політичної доктрини іеговізму. К., Наукова думка, 1976, с. 4—5.

¹ См.: Дорош Є., Юрченко П. Корпорація страху. К., Політвидав України, 1970, с. 98.

² От потерянного до возвращенного рая. Бруклин. 1962, с. 221.

и такой ее формой, которая больше всего демонстрирует слабость и несостоятельность религиозного «проникновения» в будущее. Кризис религиозного мировоззрения проявляется здесь особенно впечатляющим образом в использовании приемов социальной демагогии, и в отношении с ультраправыми в политике, и в «свободной» интерпретации библейских текстов, по отношению к которым в данном случае допускаются поразительные «вольности».

Социально-эсхатологическая доктрина неговизма построена на своеобразном приспособлении религиозно-утопических прожектов общественного развития к мироощущению тех слоев буржуазного общества, которые «не доросли» до понимания неокapиTaлистических моделей общества будущего, усиленно насаждаемых на Западе. Она — отражение идейной пустоты буржуазно-идеалистических схем социального «прогресса», опирающихся на религиозные фантазмагории.

В условиях социалистической действительности немногочисленные группы «свидетелей Иеговы» переживают глубокий духовный кризис. Заметные противоречия существуют между верхушкой ряда общин, стремящейся продемонстрировать лояльность к заокеанскому руководящему центру в Бруклине (США), и подавляющим большинством рядовых верующих, не испытывающих враждебности к народной власти.

Конкретно-социологические исследования, проведенные, в частности, в некоторых районах Западной Украины, свидетельствуют о том, что из трех стереотипов верующих-иеговистов (антисоциальный, пассивно-созерцательный и положительно-ориентированный к социалистической действительности) самым распространенным является третий. По данным Ивано-Франковского отделения научного атеизма Института философии АН УССР 52,2% членов секты «свидетелей Иеговы» принадлежат к группе, позитивно относящейся к социалистическим преобразованиям¹.

Эсхатологические представления этой части верующих отличаются апологией прогрессивных изменений в земной действительности, рассматриваемых как «нача-

ло» перехода к трансцендентному блаженству. Этим обстоятельством определяется необходимость тщательного учета в практике атеистического воспитания углубляющей дифференциации воззрений неговистов на общественные перспективы, важность разоблачения иллюзий о «тысячелетнем царстве» божьем на земле.

Наряду с совершенствованием индивидуальной работы среди сектантов эффективным средством в борьбе с идеологией сектантства являются беседы и лекции по проблемам научно-технического и социального прогресса, критики теофутурологии, клерикального антикоммунизма, теократических концепций. При этом акцентируется внимание на раскрытии сущности и реакционной роли неговистских идей о «великой реконструкции», якобы способной превратить капитализм в теократию, об «ускоренном марше к армагеддону», об «истинной интеллигентной научной религии»¹. Накопленный во многих районах нашей страны опыт атеистической работы говорит об огромном значении пропаганды среди верующих-сектантов преимуществ социалистического образа жизни, перспектив подлинно научного преобразования мира. Эсхатологические схемы общества будущего преодолеваются в результате комплексного воздействия на религиозное сознание всего арсенала средств, используемого в коммунистическом воспитании трудящихся.

4. Проблема «общества будущего» в экуменизме

Широкое движение среди христианских церквей за достижение «вероисповедного единства», получившее название экуменического, после второй мировой войны затронуло целый ряд таких проблем, которые выходят за рамки сугубо теологических интересов: о путях развития человечества и роли церкви в определении судеб цивилизации, о перспективах защиты мира, о роли революционных изменений в обществе, науке и технике, об отношении теологии к современным светским концепциям общества будущего.

Протестантским конфессиям, завоевавшим лидирующие позиции во Всемирном совете церквей (ВСЦ), открылись дополнительные возможности для распростра-

¹ См.: Юрченко П. Антикомуністична спрямованість ідеології єговізму. К.: Політвидав України, 1975. с. 29, 49, 121.

¹ См.: Єговізм і єговісти/Під ред. М. М. Заковича, К., Наукова думка, 1974, с. 99.

нения теофутурологических идей, среди которых пропаганда грядущего эсхатона занимает одно из ведущих мест. Религиозные идеологи стремятся использовать свое влияние в международных организациях для укрепления пошатнувшегося положения церкви в массах, борьбы с научным мировоззрением, а в ряде случаев и в открыто реакционных, антикоммунистических целях.

Сложный спектр идейно-политических и теологических ориентаций, представленных в экуменизме, — от крайне левых до умеренных и ультраконсервативных — предопределяет и противоречивые представления о человеке и обществе будущего — представления, которые исходят в общем-то из одного первоисточника — новозаветной эсхатологии. Уже на первых этапах экуменического движения в качестве теологической основы объединения церквей выдвигается отношение к эсхатологическим идеям Нового завета. Эти вопросы стояли в центре дискуссий 20—30-х гг., посвященных поискам общей идейной платформы и догматической основы христианского экуменизма¹. Участники движения «Жизнь и Работа», которым принадлежит большая заслуга в обосновании необходимости «вероисповедного единства» на Стокгольмской (1925) и Оксфордской (1937) конференциях обращались, например, к обсуждению вопросов соотношения эсхатологического идеала царства божьего как высшей, трансцендентной цели и повседневных задач перевоспитания людей в духе евангелизма.

Эсхатологические проблемы разного характера выдвигались на форуме экуменистов в Амстердаме (1948), принявшем решение о создании Всемирного совета церквей, на ассамблее в Эванстоне (1954) и последующих экуменических встречах. Это признают и деятели современного экуменизма. «Отношение эсхатологии к этике, христианской надежды всех времен к специальным надеждам нашего времени, — подчеркивается в одном из экуменических документов, — было главной темой эванстонской ассамблеи в 1954 году»².

¹ Более подробно об истории экуменизма см.: Крянев Ю. В. Практическая и теологическая подготовка христианского экуменизма, — В сб.: Вопросы научного атеизма. М., Мысль, 1969, вып. 7. Гордненко Н. С. Современный экуменизм. М., Наука, 1972.

² World conference on church and society. Geneva, 1967, p. 198—199.

Эсхатологически-трансцендентная основа христианского вероучения особенно настойчиво подчеркивается не только приверженцами фундаменталистской ориентации в экуменизме, но в той или иной мере и сторонниками умеренной и даже «прогрессивной» линии. При этом существуют многочисленные точки зрения в отношении того, каким образом эсхатологические перспективы должны учитываться в повседневной теологической практике и социальных движениях современности. Влиятельная в кальвинизме эсхатологическая школа К. Барта, во взглядах которой научно-техническому и социальному прогрессу в целом дается довольно пессимистическая оценка, встречает противодействие со стороны представителей других направлений в протестантизме и православии, где эсхатологический акцент значительно ослаблен возвращением к некоторым традициям «социального евангелизма» и влиянием концепций «христианского коммунизма».

Представители «христианского коммунизма» в тех христианских конфессиях, где они имеют прочные позиции, почти полностью игнорируют интерпретацию эсхатологии как учения, в основном, о грядущей вселенской катастрофе, выдвигая (вслед за англиканским теологом Х. Джонсоном) на первое место практические проблемы борьбы за социальное обновление общества. Это проявилось, в частности, в позиции видного религиозного и общественного деятеля ГДР Э. Фукса (1874—1971), призывавшего христиан самоотверженно трудиться под марксистским руководством во имя социального переустройства. Последователи «христианского коммунизма» в ГДР, Венгрии и ряде других стран Э. Арндт, Д. Депман, М. Митценхейм, Р. Рютер, Г. Карс, Д. Надь не отказались от выдвижения концепции грядущего господства бога, но акцентируют внимание на «земном» воцарении праведности. Во всех этих воззрениях, как подчеркивает В. К. Танчер, перенесение «царства божьего» из трансцендентной в реальную человеческую жизнь постепенно «привело» к наполнению представлений о будущем «более реальным, социальным содержанием»¹.

¹ Танчер В. К. Критика социального фидеизма. Киев, Вища школа, Изд-во при Киев. ун-те, 1975, с. 184.

Традиции «коммунистического христианства» находят отражение в ряде высказываний лидеров русского православия и деятельности религиозных организаций, активно выступающих в поддержку социальных преобразований, разрядки международной напряженности и мирного сосуществования государств с различным общественным строем. Эти традиции связаны с утверждением реалистического подхода к созиданию будущего, решению ближайших практических задач, стоящих перед демократическими силами, прогрессивным человечеством. Свою важнейшую цель руководство русской православной церкви усматривает в миротворческой деятельности. Обоснование важности этой функции одного из главных течений в христианстве находится в центре внимания богословов. «Русская Православная Церковь, — пишет кандидат богословия Г. Троицкий, — видит перспективы своей миротворческой деятельности в том, чтобы содействовать закреплению достигнутых успехов на пути позитивной перестройки международных отношений и дополнению политической разрядки разрядкой военной»¹.

В исследованиях советских авторов прослеживается сложная эволюция, которую претерпело православное богословие в отношении к кардинальным вопросам современного общественного развития. Как резонно подчеркивает П. К. Курочкин, уже со второй половины 1950-х гг. в русском православии началась решительная ломка нейтрализма в социальных вопросах, а несколько позже делается ставка на активное участие в обновлении общества. «Основное содержание социального истолкования русского православия, — пишет он, — составляет концепция «коммунистического христианства»².

Разумеется, переход на позиции «коммунистического христианства» не означает, что православные богословы отрешились от традиционных догматических положений и стали на материалистические позиции. Религиозный модернизм — вынужденная мера, к которой прибегают теологи с целью затормозить отход верующих от активного участия в церковной жизни, создать у них иллюзию того, что христианство может стать «прогрессивным» учением, не чуждым научным представлениям о приро-

де и обществе. К тому же существует непреодолимое противоречие между практическими делами верующих и их религиозными убеждениями. «Современное православное духовенство, — пишет Н. П. Красников, — активно участвует в борьбе за мир, ратует за социальное переустройство общества и т. п. Так поступают его представители, отнюдь не расставаясь со своим идеалистическим мировоззрением. И делают они это скорее всего не как проповедники религии, а как демократы»¹.

Критическое отношение идеологов «христианского коммунизма» к традиционному содержанию эсхатологического учения, особенно в его сектантском варианте, в определенной мере объясняется тем, что «философия истории» сторонников новейшей апокалиптики отличается неверием в способности трудящихся масс, пессимизмом, капитулянтским отношением к силам агрессии и войны, прикрытым зачастую нарочитой туманностью и абстрактностью суждений. В содокладе протоиерея В. Борового на II Всехристианском мирном конгрессе в Праге проводилась мысль о том, что пренебрежение конкретной действительностью составляет «историческую трагедию» христиан. Довольно иронически характеризуя позицию тех деятелей экуменизма, которые являются сторонниками «богословской академичности и эсхатологической учености», В. Боровой обвинил их в том, что они «оценивают комара в схоластических дискуссиях об «осуществлении в истории» и «осуществлении истории»².

Это не значит, однако, что эсхатологическая тема становится в русском православии запретной, выносится за рамки важных экуменических проблем. Эпизодическое обращение богословов к вопросам эсхатологии говорит скорее не об утрате интереса к конечным судьбам человека и космоса, а, по-видимому, о нежелании делать это в ущерб обсуждению насущных задач и перспектив, волнующих современников. Православные богословы твердят о каких-то «точках соприкосновения» между реальной жизнью и фантазмагориями о неземном блаженстве праведников. В статье «Церковь и свершение творения» архиепископ Волоколамский Питирим уверяет, что в церкви проблема эсхатологии ставится не теоретически,

¹ Журнал Московской патриархии, 1976, № 5, с. 41.

² Курочкин П. К. Эволюция современного русского православия, с. 169.

¹ Красников Н. П. В погоне за веком. М., Политиздат, 1968, с. 62.

² Журнал Московской патриархии, 1964, № 8, с. 51.

а «реально-таинственно», как «начаток» будущего в настоящем. Читателю остается лишь гадать о действительном содержании того, что одновременно может являться и «реальным» и сокрытым под вуалью мистики. Еще менее вразумительным оказывается обращение к библейскому прошлому. Евангельские поучения интерпретируются в качестве эталона практицизма. С точки зрения православного богослова, Христос «переносит эсхатологический интерес с неопределенного будущего времени в конкретную действительность», из процесса отвлечения знания в непосредственную деятельность»¹.

С целью создания иллюзии «реалистичности» новозаветных схем преобразования мира православное богословие идет на явные натяжки, упуская из виду, что в евангелиях неоднократно подчеркивается трансцендентный характер божьего царства. Эта непоследовательность, противоречивость позиции неохристианских сторонников «приземления» эсхатологии объясняется, в первую очередь, влиянием деформированного новой социальной действительностью религиозного сознания, ищущего «примирения» между превратными положениями библии и научными представлениями о будущем человечества. Разумеется, было бы ошибкой предполагать, что эта противоречивость, эти колебания между наукой и религией носят лишь временный и условный характер. Идеи «коммунистического христианства» заслуживают обстоятельного критического анализа как стойкая тенденция современного религиозного модернизма, как свидетельство углубляющегося кризиса религии в нашу эпоху.

Наряду с «коммунистическим христианством» левые течения в экуменической теологии представлены и другими направлениями, «философия истории» которых формировалась под определенным воздействием идеалистических систем империализма, начиная с «философии жизни» и кончая «неомарксизмом». Находясь в плену неолиберальных, реформистских и ревизионистских иллюзий, некоторые протестантские теологи, стоящие на «левых» позициях выдвигают модернизированные эсхатологические модели будущих преобразований, вроде «теологии надежды», «теологии революции» и др. Они ищут «прогрессивное» оформление уже непопулярных классовых

устремлений буржуазии, выставляя себя в роли поборовавших «лучшего будущего».

В первой половине 60-х гг. в экуменическом движении значительное распространение получила «теология надежды», восходящая к концепции известного ревизиониста Э. Блоха, который стремился представить христианское учение как гуманную социальную доктрину, вооружающую человека верой в будущее, надеждой на обретение потустороннего и земного «счастья».

Первоначальное обоснование «теологии надежды», получившей широкое экуменическое признание, содержится у Дж. Смарта, Г. Голлвитцера и, особенно, Ю. Мольмана, работа которого, посвященная этой теме, выдержала целый ряд изданий¹. Идеологи экуменизма приложили немало усилий для рекламы мнимой «реалистичности» нового направления в социальной теологии. Но уже в теологическом фундаменте «теологии надежды» заметны превратные эсхатологические схемы, далекие от жизни представления об историческом процессе, о социальных перспективах.

Дж. Сمارт пытается выдвинуть подкупающую, на первый взгляд, идею о том, что современные христиане в общем-то далеки от традиционных теологических взглядов на реализацию эсхатологических целей. Казалось бы, вслед за этим должен был последовать вывод о желательности более реалистического взгляда на жизнь. Но этого не случилось. Взамен абстрактной эсхатологической схемы Дж. Смарт выдвигает несколько подчищенную и обновленную модель будущего развития, в которой эсхатология выступает как религиозное учение о надежде. Это надежда обреченных и разочарованных, это — надежда, уделом которых является ожидание скорой смерти.

Нужно признать, что отчаяние, страх перед будущим в превратном сознании верующего человека нередко «уравновешиваются» надеждой на потустороннее «просветление», воцарение всеобщей праведности и справедливости. Идеологи христианства во все эпохи поддерживали иллюзии о загробной лучшей жизни, в интересах правящей верхушки всячески принижали значение «суетных» земных забот, твердили о бесперспективности борь-

¹ Журнал Московской патриархии, 1975, № 1, с. 64.

¹ См.: Moltmann J. Theologie der Hoffnung. München, 1966.

бы за реальные преобразования. Дж. Смарт стремится «облагородить» трансцендентные надежды, по-новому интерпретировать ожидание конечных свершений. С его точки зрения, эсхатология — это и есть «предвидение будущего», причем такого, которое позволяет и настоящее воспринимать сквозь призму радужных упований¹.

Обоснование «теологии надежды», предложенное Ю. Мольтманом, опирается на более длительную традицию и более обширный круг источников, чем концепция Дж. Смarta, где преимущественное ударение делается на ветхозаветные высказывания пророков. Оно аккумулирует идеи многих современных протестантских и католических теологов, исходный принцип которых — представление о боге как «силе будущего». Даже события далекого прошлого рассматриваются сквозь призму надежд на грядущие эсхатологические свершения. История — как имманентность будущего и как новая парадигма трансцендентности — представляется лишенной самостоятельного смысла и содержания².

Специфической чертой религиозного сознания является то, что даже при самой радикальной трансформации оно подвержено влиянию первоначальных консервативных догматов. К библейским истокам обращается и Ю. Мольтман. Он признает, что «качественно новое» понимание будущего уже представлено в Христе. Задача заключается, следовательно, лишь в современном истолковании этого понимания. Тем самым косвенно признается ограниченный характер религиозного модернизма.

Ю. Мольтман учитывает, что чрезмерное ударение в христианстве на трансцендентной сущности грядущего не содействовало популярности религиозных фантазматических картин. В соответствии с новыми веяниями он сближает потустороннее, эсхатологическое с «мирским». Стремясь поддержать надежду на возможность принципиально нового, «внутриисторического» осуществления чаяний людей с помощью и по примеру Христа, Ю. Мольтман становится близок к позиции Д. Бонхеффера. «Бог как сила будущего есть пришествие принципиально нового, чего еще не было и нет... — пишет он. — Бог — не все-дру-

гое, а все-меняющееся. И царство бога является не потусторонним, а превращением потустороннего»³.

Увиденный в воскресении Иисуса Христа «образец» служит обоснованием «теологии надежды» и в интерпретации другого протестантского теолога В. Панненберга⁴. Сходные мысли высказывают и некоторые католические теологи, например Э. Шилленбек. Предпочтение, таким образом, отдается позиции, которая является умеренно-модернистской, не грозящей возможностью пантеистического разрыва с привычными для обывателя религиозного сознания иллюзиями о Христе как воплощении всех человеческих надежд. Традиция оказывает доминирующее влияние. И это является не исключением, а скорее правилом. «...Мы видим, стало быть, что, раз возникнув, — писал Ф. Энгельс, — религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой. Но изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются классовыми, следовательно, экономическими отношениями людей, делающих эти изменения. И этого здесь достаточно»⁵.

В данном случае можно говорить лишь об относительной новизне подхода к проблеме человеческой надежды, о тонкой и замаскированной апологии трансцендентного начала современных теологических схем «лучшего мира». Достигается такой маневр, главным образом, с помощью христологии, переведенной на язык современного верующего: «теология надежды» становится «теологией будущего», но основное ударение делается на предопределенном и предуготованном спасении уже в момент мифического искупления людей посланцем божьим. «В христианстве, — писал Ф. Энгельс, — впервые было выражено отрицательное равенство перед богом всех людей как грешников и в более узком смысле равенство тех и других детей божьих, искупленных благодатью и кровью Христа»⁶.

¹ См.: Smart J. D. The old Testament in dialogue with modern man. Philadelphia, 1964, p. 105.

² См.: Daacke S. M. Der Mythos von Tode Gottes. Hamburg, 1969, S. 102.

³ См.: Daacke S. M. Der Mythos von Tode Gottes, S. 103.

⁴ См.: Pannenberg W. Grundzüge der Christologie, Gütersloh, 1964.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 315.

⁶ Там же, т. 20, с. 636.

Эсхатологическое содержание современной «теологии надежды» в такой же мере как и «принципы надежды», предложенный ревизионистом Э. Блохом, служит идеологическим целям современного антикоммунизма. В стремлении к реализации подлинно научных планов преобразования мира протестантские теологи видят покушение на прерогативы христианского утешения и христианской надежды, а в более широком плане и подрыв всей неокapиталистической концепции социального футуризма.

Антикоммунистическая направленность «теологии надежды» проявляется, в частности, в противопоставлении надежды и «планирования», под которым подразумевается широкий комплекс социальных и народно-хозяйственных мероприятий, осуществляемых в социалистических странах. Неожиданный аспект критики подлинно научного подхода к социальным преобразованиям выбран не случайно. Ю. Мольтман, конечно же, не располагает никакими «доказательствами несостоятельности марксистско-ленинской теории социального прогнозирования и неразрывно с ним связанного планирования. Он идет по пути чисто теологической аргументации своей позиции, заключающейся в прославлении «абсолютных», т. е. потусторонних, эсхатологических, а не реальных благ. Прославление грядущего блаженства и вечного бессмертия в загробном мире рассчитано на «усредненное» религиозное сознание, примитивные представления, в соответствии с которыми все события в мире совершаются по «плану», начертанному всевышним. Оно отвечает целям эксплуататоров. «Все и всякие угнетающие классы нуждаются для охраны своего господства в двух социальных функциях: в функции палача и в функции попа, — писал В. И. Ленин. — Палач должен подавлять протест и возмущение угнетенных. Поп должен утешать угнетенных, рисовать им перспективы (это особенно удобно делать без ручательства за «осуществимость» таких перспектив...) смягчения бедствий и жертв при сохранении классового господства, а тем самым примирять их с этим господством, отваживать их от революционных действий, подрывать их революционное настроение, разрушать их революционную решимость»¹.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 237.

Обскурантизм, предложенной экуменистами новейшей модели «надежды», несомненен. Эта концепция может породить лишь несбыточные мечтания. Ее иррациональный характер, по существу, вынужден был признать и Ю. Мольтман, не скрывающий, что к реальным перспективам его схема грядущих свершений не имеет никакого отношения. Основное преимущество религиозной надежды он видит в том, что ее можно отождествлять с «божьим будущим», что она является эсхатологическим феноменом.

В «теологии надежды» на первый план выдвигается этический аспект эсхатологии, связанный с так называемым «третьим измерением» христианства. «В категориях будущего и возможности, — пишет Ю. Мольтман в книге «Эксперимент надежды», — философски открывается новое понимание бытия как истории. С теологическим учением о надежде (эсхатологией) схватывается, наконец, третье измерение христианства»¹.

Стремление углубить и расширить представления о религии здесь подчинено классовым апологетическим целям. Так называемое «третье измерение» христианства является лишь несколько обновленным изданием социально-теологического пророчества о грядущем спасении как компенсации за мучения и беды человека в антагонистическом обществе. И тот факт, что христианская надежда уже прямо отождествляется с эсхатологическим блаженством, говорит сам за себя: автор склоняется к традиционным идеям в сотериологии, связывая грядущее безмятежное существование праведников с реализацией трансцендентных идеалов. «Утонченное» представление о царстве божьем как превращении «посюстороннего» означает лишь иллюзорное «приближение». Схема обретения грядущего рая — традиционная. Повседневное соблюдение моральных заповедей библии, оказывается, может воздастся сторицей при финальных свершениях.

Касаясь социальной направленности «теологии надежды», философ-марксист Г. Лютер (ГДР) совершенно справедливо, на наш взгляд, называет эту концепцию модернизированной формой «теизма, в которой верти-

¹ Moltmann J. Das Experiment Hoffnung. München. 1974, S. 7.

кальное измерение («мир земной» и «мир загробный») лишь заменяется горизонтальным измерением, временем — настоящее — это «мир земной», а будущему приписывается функция «потустороннего» мира. Такая ориентация призывает верующих к активности, т. е. к содействию общественным переменам. В силу связей его концепции с раннехристианской эсхатологией цель этих действий формулируется в апокалипсическом духе. Ориентируя христиан на общественную активность, он выступает проповедником отрицания общественных систем и структур»¹.

Воззрения Ю. Мольтмана, Г. Кокса и других экуменистов подготовили почву, на которой во второй половине 60-х гг. социальная теология делает новый шаг в попытках приспособиться к быстро меняющейся ситуации в отношениях между борющимися классами, найти «христианское» обоснование неизбежности отдельных революционных преобразований. С целью содействия «мирной» реформации капиталистической системы, протестантские идеологи экуменизма выступают за обновление общественно-политических ориентаций христианства. Вначале радикализация экуменической социальной доктрины происходила, в основном, в рамках «теологии надежды» и близких к ней школ. Протестантский теолог Г. Кокс выражает мнение о том, что «исходным пунктом церковной теологии сегодня должна быть теология социальных изменений»².

Выдвижение проблем революции в центр теологических дискуссий экуменизма было следствием, прежде всего, резкого убыстрения темпов социального обновления мира. Споры вокруг положений, выдвинутых радикально настроенными протестантскими теологами, постепенно переросли в обсуждение вопросов непосредственного участия христиан в модернизации общественных структур. С помощью «левой» фразеологии экуменистам удалось привлечь внимание широких кругов верующих к так называемым исходным принципам «теологии революции».

Важным этапом в становлении новой школы современной социальной теологии явилась женевская между-

народная конференция «Церковь и общество» (1966), где превалировал взгляд о неизбежности активного участия христиан в революционном обновлении общества. Доклад профессора Пристонской духовной семинарии Р. Шолла (США) был многими теологами расценен как манифест современного социального христианства, якобы решительно повернувшегося к нуждам угнетенных классов и радикальному преобразованию действительно-сти.

Вскоре, однако, даже некоторые идеологи христианства на Западе вынуждены были признать, что «революционность» взглядов Р. Шолла сильно преувеличена, а его «новое слово» в теологии оказалось скопированным из отдельных, переложенных на язык религиозной проповеди идей «неомарксиста» Г. Маркузе и его леворадикальных последователей. Под маской мнимого радикализма в этой концепции угадывались черты реформистского приспособления к существующим неокapи-талистическим порядкам.

«Теология революции» ориентировала верующих не на подлинно революционное преобразование общественных отношений в капиталистических странах, а на мелкие «усовершенствования» существующей социальной структуры. Конечным пунктом всех изменений провозглашалось не ниспровержение господства эксплуататорских классов, а подготовка к божьему царству, к трансцендентному блаженству. «Категория трансцендентного, — пишет западногерманский теолог Г. Тедт, — кажется мне центральным пунктом воззрений Р. Шолла и связывает социальную философию с теологией»¹.

«Общество будущего» Р. Шолла почти совершенно лишено признаков реального, возводимого миллионами трудящихся строя, потому что человеческим усилиям по созданию этого «социума» приписывается потусторонние, недоступные познанию мотивы и стимулы, за которыми усматриваются лишь фантомы религиозной фантазии. Естественно, что такое будущее может создаться только в воображении по эсхатологическим меркам, наиболее популярным в экуменической теофутурологии. Настоящей находкой для «теологии революции» были

¹ Лютер Г. Протестантская теология на путях модернизма. В сб.: Вопросы научного атеизма. М., Мысль, 1977, вып. 21, с. 57.

² Cox H. The Secular City. Pelican Book, 1968, p. 117.

¹ Rendtorff T. R., Tödt H. E. Theologie der Revolution. F. am Main 1968, S. 23

«теоретические» изыскания французского ревизиониста Р. Гароди.

В соответствии с концепцией Р. Шолла трансцендентное — это выход за границы существующего в «открытое будущее», «взрывная волна и сила божьего рая», нечто такое, что делает нас способными достигать невозможного. Высказывания Р. Гароди о трансцендентном носят не менее мистический характер и в общем созвучны тезису Р. Шолла¹. Таким образом, ревизионист и ведущий теоретик «теологии революции» находят общий язык в стремлении найти формулу, которая при кажущейся «прогрессивности» могла бы устроить и религиозно мыслящих радикалов и некоторую часть интеллигенции, находящуюся под влиянием идей «новых левых».

Из рассуждений «теологов революции» вытекает, что доныне христианская вера использовалась в интересах «онтологических авторитетов», что якобы противоречило ее глубинной сущности, ибо бог библии мол являлся «справедливым и революционным богом»², а центральное событие эсхатологического будущего — пришествие Христа и «работа» святого духа будто бы «освобождают» новые силы в истории.

Концепция Р. Шолла строится, в основном, на базе пророческих писаний Ветхого и Нового заветов. При этом автор не скрывает своего восхищения перед библейскими пророками, которые в его представлении являются первыми революционерами. Аппеляция к сюжетам «священного писания» подчинена, по-видимому, стремлению сделать концепцию приемлемой для современного экуменизма в целом, где еще сильно влияние умеренных и даже ультрафундаменталистских кругов, требующих подтверждения любого «нового» положения соответствующими выдержками из библии.

В этой связи не кажется парадоксальным, что «революционные» идеи современного экуменизма облекаются не только в форму новозаветных посланий, но используют и некоторые образы и понятия, имманентные еще первоначальному христианству. Речь идет, прежде всего, о «новозаветно-эсхатологическом» понятии «Κοινωνία», условность которого вынуждены признать и сами сторон-

ники «теологии революции». По мнению теолога Т. Рендторфа, это понятие несет большую смысловую нагрузку, становясь формулой для конструирования революционной теологии: «Κοινωνία — это революционно-теологическое церковное понятие, больше того — понимание христианской общины перманентной революции»¹. Такой вывод базируется на содержании новозаветных посланий Павла (Кор. 1, 9; 2. Кор. 8, 4; 9, 13), в которых даже по признанию многих протестантских исследователей следовало бы скорее искать образцы благообразного и смиренного поведения, чем революционного протеста.

Непосредственный анализ упомянутых отрывков Посланий убеждает, что в них идет речь о заботах рассеянных и преследуемых властями христианских общин, обеспокоенных внутренними раздорами и враждебным отношением окружающих. Ни о каких революционных выступлениях или их «идеологической» подготовке эти общины даже не помышляли. Наставления Павла (мы уже не будем говорить об их подлинности) касаются, в основном, морально-этических вопросов и совершенно лишены бунтарского смысла. Таким образом, все «революционное» содержание понятия Κοινωνία кроется не в его «первооснове», а в тех интерпретациях, которые даются «теологами революции», преследующими вполне определенные социальные цели. «Мост» в современность перебрасывается с помощью раскрытия «двойного смысла» этого понятия: во-первых, с ним якобы связано движение христианских общин, рассматриваемое в целом, со всеми их преходящими заботами и интересами, а во-вторых — такая деятельность христиан, которая имеет прямое отношение к постоянному обновлению общества и «действиям бога в истории»².

Противоречия, в которых запутались адепты «теологии революции», исходят всецело из того факта, что на основе библейских принципов нельзя создать учение, которое служило бы делу общественных преобразований. Слишком явным становится его утопизм, игнорирование реальных факторов и тенденций общественного развития, расстановки классовых сил, достигнутого уровня

¹ См.: The Church amid Revolution. N. Y., 1967, p. 26.

² Ibid.

¹ Rendtorff T., Tödt H. Theologie der Revolution, S. 61.

² Ibid., S. 62.

производства и социальных отношений. В конце концов, сами апологеты этой, далеко не последней теологической концепции, вынуждены признать, что они имеют в виду преобразования, которые всецело исходят из активности и усердия людей на поприще веры¹.

Экуменическое движение представляет собой настолько широкий спектр устремлений, тенденций, социально-политических течений, что в сущности и немислима согласованная программа борьбы за социальный прогресс в рамках этого движения. Постановка проблемы революции, сам факт обращения религиозников к актуальным задачам современности, однако, говорят о прогрессивных изменениях в общественно-политических ориентациях верующих масс, о перспективе объединения всех демократических сил в борьбе за мир и социальный прогресс. «В результате серьезного обострения социальных противоречий, — подчеркивается в Основном документе международного Совещания коммунистических и рабочих партий (1969), — во многих капиталистических странах открылись возможности для союза на антимонаполистической и антиимпериалистической основе революционного рабочего движения с широкими массами верующих. Католическая церковь и некоторые другие религии переживают идеологический кризис, расшатывающий их вековые концепции и сложившиеся структуры. В некоторых странах развиваются сотрудничество и совместные действия коммунистов с широкими демократическими массами католиков и верующими других религий; приобрел большую актуальность диалог между ними по таким проблемам, как война и мир, капитализм и социализм, неоколониализм и развивающиеся страны; совместные действия против империализма, за демократию и социализм являются весьма актуальными. Коммунисты убеждены, что именно на этом пути — пути широких контактов и совместных выступлений — масса верующих становится активной силой антиимпериалистической борьбы и глубоких социальных преобразований»².

Непосредственно с «теологией революции» связаны воззрения сторонников некоторых других радикальных

направлений в современном экуменизме, например, «политической теологии», а также «теологии освобождения», пользующейся популярностью не только среди протестантов, но и среди католических радикалов, разделяющих идеи видного борца против империализма Камилло Торреса, выступавшего за сплочение всех революционных сил. Поистине эта тема — тема революции — стала «модной»³. Однако в интерпретации задач и целей «революционной» теологии в экуменизме нет единства. Социал-реформистские иллюзии Р. Шолла не разделяют приверженцы «коммунистического христианства». Они искренне верят в возможность революционного изменения действительности в соответствии с идеалами первоначального христианства, поддерживают прогрессивные движения в развивающихся странах, классовую борьбу трудящихся, лояльно относятся к социалистическому строю.

В русской православной церкви, принимающей активное участие в экуменическом движении, получило поддержку «богословие революции». Новые тенденции здесь, как правильно подчеркивает М. П. Новиков, определяют в первую очередь «объективными изменениями в самой жизни»⁴. Православные богословы стремятся отмежеваться от неореформистских взглядов на проблемы общественных преобразований, признавая подлинно революционный характер идей Великого Октября, осуждая реакционные режимы, империализм и неоколониализм.

В то же время было бы ошибкой не замечать явных противоречий в «богословии революции», шаткость и даже обскурантизм его догматической «основы». Мы согласны с мнением Н. П. Красникова, что идеологи этой школы «мистифицируют понятие революции, рассматривают революционные процессы сквозь призму Евангелия, пытаются представить христианство их первоисточником»⁵.

¹ См.: Weber T. R. Politische Autorität und Revolution — Zeitschrift für Evangelische Ethik, 1976. Heft 2. S. 100.

² Новиков М. П. Православие и современность. М., Изд-во Моск. ун-та, 1965, с. 77.

³ Красников Н. Социально-этические воззрения русского православия. — В сб.: Вопросы научного атеизма. М., Мысль, 1977, вып. 21, с. 46.

¹ Rendtorff T., Tödt H. Theologie der Revolution, S. 62.

² Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Документ и материалы. Москва, 5—17 июля 1969 года, с. 309—310.

Таким образом, ни один из вариантов «революционной» теологии не отвечает реальным задачам борьбы за прогресс человечества. Существуют глубокие расхождения между различными течениями в экуменизме в истолковании содержания и самого понятия «революция». Нередко западные теологи отождествляют социальный переворот с научно-технической революцией. Превратное понимание перспектив революционных преобразований в различных странах порождено не только влиянием буржуазной идеологии в экуменизме, но и тем обстоятельством, что опираясь на догматы Нового завета и любые другие религиозные источники невозможно создать сколько-нибудь жизнеспособную «модель» социального переустройства.

В то же время значительное распространение радикальных концепций в социальной теологии, ширящееся признание их важности для экуменической практики¹ обусловлены, в первую очередь, назревшей необходимостью новой политической ориентации церкви в современном мире. Об этом говорят и дебаты на пятой ассамблее Всемирного совета церквей в Найроби (1975)² и последние экуменические встречи theologов.

Анализ истоков и идейной направленности «теологии революции» и других концепций неорадикального толка дает убедительные доказательства, что они восходят к традиционным социальным доктринам «христианского» преобразования общества и базируются на эсхатологических утопиях. Вместе с тем сложное переплетение «реалистического» и откровенно фидеистического подходов к проблемам общества будущего в экуменизме — еще одно свидетельство углубляющегося кризиса религии в нашу эпоху.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование сложного и противоречивого развития эсхатологических идей позволяет раскрыть одну из важнейших сторон социальной природы религии, характер ее взаимосвязей с другими формами общественного сознания, с идеологической борьбой на различных этапах истории общества. Мы имели возможность убедиться, что религиозные концепции о грядущем «конце мира» и тысячелетнем царстве праведников впервые появляются в развитом виде в монотеистических верованиях Ирана задолго до возникновения христианства. Эсхатология зороастризма и митраизма, явившаяся превратным отражением социальных противоречий и конфликтов классового общества, содержала основные элементы тех воззрений на будущее человечества, которые наиболее полно раскрылись затем в иудаизме и христианстве: учение о конфликте и борьбе двух антагонистических космических сил, о страшном суде и обновлении общества после прихода мессии и всеобщей катастрофы.

В иудаизме и христианстве особенно ярко проявилась социальная сущность идеалов потустороннего воздаяния, которые составляют ядро персональной и всемирной эсхатологии. Представления о бессмертии души, воскресении из мертвых, расе и аде, закрепленные в «священном писании», вводили верующих в мир несбыточных мечтаний, отвлекали от борьбы за осуществление реальных надежд и стремлений.

В нашей работе содержится обоснование причин, вызвавших значительные деформации первоначальных эсхатологических идей в верованиях «официальной» церкви. Апокалипсические мотивы отрицания существующего строя страшили церковников, заинтересованных в классовом «примирении». Хилиастические движения средневековья, развивавшиеся на широкой социальной

¹ См.: *Ecumenism boon or bane?* Washington, 1974, p. 244

² См.: *Breaking Barriers*, Nairobi, 1975, L., 1975.

основе, перерастали рамки религиозных устремлений и выражали антифеодалные настроения трудящихся масс.

Зависимость теологических построений от конкретных социальных условий неоднократно проявлялась на всех этапах развития протестантизма. Так, в эпоху восходящего капитализма эсхатологическое учение значительно видоизменяется и даже теряет свое влияние ввиду оживления иллюзий о возможности бесконечного прогресса и гармонии в природе и обществе. Но в эпоху империализма социальная теология возвращается в русло ортодоксальных представлений о настоящем и будущем: в явлениях, событиях реальной действительности усматриваются «знамения» грядущей катастрофы.

Современная эсхатология — порождение глубокого кризиса капитализма, его превратное осмысление. Этот кризис в сознании многих теологов «вызывает картины ужаса и отчаяния»¹. Буржуазное общество вступило в завершающую фазу своего развития, в эпоху, которая в сравнении с предыдущим периодом является — по определению В. И. Ленина — «...более порывистой, скачкообразной, катастрофичной, конфликтной, когда для массы населения типичным представляется не столько «ужас без конца», сколько «конец с ужасом»².

Бесспорно, что борьба с идейно-политическим влиянием монополистического капитала и его духовных приспешников должна распространяться на все области социальной действительности и все слои населения. Поэтому проблема критики современной эсхатологии выходит далеко за рамки чисто «академического» интереса и имеет важное значение в деле формирования научно-материалистического мировоззрения трудящихся.

Эсхатологические концепции пользуются популярностью в капиталистическом обществе. Но это не снимает вопрос о необходимости борьбы с их вредоносным влиянием и в социалистических странах. Дело не только в том, что пророчества о грядущем «конце мира» составляют важнейший компонент вероисповедных систем адвентизма, неговизма и пятидесятничества, имеющих сто-

ронников и в Советском Союзе. Не следует сбрасывать со счетов то обстоятельство, что эсхатологические идеи, пронизывающие христианскую сотериологию в целом, наполняются новым «содержанием».

Останавливаясь на проблемах преодоления эсхатологических взглядов среди верующих, на наш взгляд, нужно сосредоточить первостепенное внимание на следующих моментах:

1. Генезис и развитие эсхатологических представлений — следствие превратного отражения в индивидуальном и общественном сознании тех явлений материальной действительности, которые ассоциируются со всеобщей катастрофой, кардинальным изменением существующего состояния, «обновлением» земли, потусторонним блаженством. В основе эсхатологии лежит отрицание наличного социального бытия и фантастическая уверенность в возможности продолжения человеческого существования в самых совершенных проявлениях, в иных измерениях и формах. В этой связи решающим фактором постепенного вытеснения апокалипсических настроений и образов является революционное преобразование той действительности, которая нуждается в религиозном «восполнении». Как подчеркивает К. Маркс в письме Руге от 30 ноября 1842 г., «...с уничтожением той извращенной реальности, *творетическим выражением*» которой является религия, последняя «гибнет сама собой»¹.

Становление общества массового атеизма в нашей стране происходило не только путем решительного преодоления религиозного мировоззрения, полного разрыва с ним, но и посредством постепенного «размывания» его основных представлений, в том числе и эсхатологических, традиционно связанных с неверием в лучшее будущее, в земное счастье.

2. Огромное значение в деле борьбы с отдельными проявлениями эсхатологических настроений имеет дальнейшее укрепление социалистического образа жизни, важнейшей чертой которого является торжество социального оптимизма, отражающего, в первую очередь, гигантские социальные преобразования в интересах широких масс трудящихся. Ликвидация эксплуатации человека человеком, передача в руки рабочих и крестьян

¹ См.: Окулов А. Ф. Современный человек и религия. — В сб.: Вопросы научного атеизма. М., Мысль, 1975, вып. 17, с. 27.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 27, с. 94.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 27, с. 370.

орудий и средств производства, предоставление народу права самому решать свою судьбу, развитие социалистической демократии — все это составило тот фундамент, на котором трудящиеся начали возводить здание нового мира, обрели непоколебимую уверенность в лучшем будущем.

Оптимизм советских людей основывается на исторических достижениях народов социалистических стран, сил мира и прогресса в борьбе против опасности новой мировой войны. Последовательно решается главная задача всего прогрессивного человечества в нашу эпоху — предотвращение термоядерной катастрофы. «Уверенно идет дорогой мира Советский Союз, — подчеркивает Л. И. Брежнев. — Активно и настойчиво выступаем мы за то, чтобы не на поле боя, не на конвейерах вооружений решался спор социализма и капитализма, а в сфере мирного труда. Мы хотим, чтобы через границы, разделяющие эти два мира, проходили не трассы ракет с ядерными зарядами, а протянулись нити широкого и многообразного сотрудничества на благо всего человечества»¹.

Всех людей доброй воли, верующих и атеистов, вдохновляют благородные цели, поставленные Коммунистической партией, высокая миссия нашего народа, идущего в авангарде прогрессивных сил, последовательно выступающего против империализма и неокOLONиализма за свободу и независимость народов. Истоки социального оптимизма кроются в радостном труде на благо общества, труде, ставшем делом чести, доблести и геройства. «Общественно полезный труд и его результаты, — говорится в Конституции (Основном Законе) Союза Советских Социалистических Республик, — определяют положение человека в обществе. Государство, сочетая материальные и моральные стимулы, поощряя новаторство, творческое отношение к работе, способствует превращению труда в первую жизненную потребность каждого советского человека»².

3. Большие возможности в деле преодоления эсхатологических фантазмагорий открывают достижения передовой науки и техники.

¹ Брежнев Л. И. Великий Октябрь и прогресс человечества. с. 29.

² Конституция (Основной Закон) Союза Советских Социалистических Республик. М., Политиздат, 1977, с. 10.

4. Принимая во внимание то обстоятельство, что теологи широко используют некоторые выводы из теорий «тепловой смерти Вселенной», «красного смещения» и других концепций аналогичного порядка, необходимо наряду с раскрытием социальных аспектов эсхатологии показывать также естественно-научные предпосылки оптимистических взглядов на перспективы человечества. В свете новейших достижений науки представляется возможным ограничение случайных аномалий в эволюции цивилизации, не говоря уже о все большей обоснованности вывода о принципиальной неистребимости жизни в масштабах Вселенной. В этом контексте особое значение имеет разработка философских проблем диалектики конечного и бесконечного.

5. Преодоление религиозной эсхатологии в наиболее общих чертах связано с проблемой искоренения остатков религиозного отчуждения среди некоторой части нашего общества.

Было бы ошибкой, однако, считать, что эсхатологические фантазмагории в обновленном варианте представляют меньшую опасность. Конкретно-социологические исследования проповеднической деятельности адвентистских и баптистских общин Одессы, осуществленные кафедрой философии Одесского института народного хозяйства под руководством автора этих строк в 1970—1977 гг. позволяют, например, сделать вывод, что часть верующих связывают грядущие преобразования действительности не столько с реальными усилиями людей, сколько со вторым пришествием Христа¹.

В атеистической работе необходимо учитывать не только умеренный характер модернизации социальных воззрений сектантов, но и выдвижение на первый план особенно «действенных» форм приспособления к современности, адаптированных к настроениям основного контингента верующих. Ориентируясь преимущественно на пожилых граждан, неговисты, например, сосредоточивают внимание на вопросах личного бессмертия, грядущего физического «возрождения», исцеления от болезней и др.

¹ Материалы конкретно-социологических исследований Одесского института народного хозяйства, т. I, с. 56.

Несомненно, что сфера религиозных спекуляций в этом вопросе будет сужаться по мере того, как наука и социальный прогресс смогут все дальше отодвигать естественную границу смерти. Но не следует сбрасывать со счетов и необходимость настойчивой разъяснительной работы среди верующих, все еще надеющихся обрести сверхъестественное бессмертие, загробное блаженство. Нельзя не согласиться с тем, что и в наши дни «религиозные идеи, ориентирующие верующих больше на заботу о потустороннем мире, чем о земном, воспитывают пессимизм, пассивность, уход от общественных проблем в узколичные переживания»¹.

6. С учетом специфики эсхатологических представлений необходимо в каждом конкретном случае дифференцированно подходить к верующим не только в зависимости от их конфессиональной принадлежности, но и образовательного уровня, степени компетентности в мировоззренческих вопросах. Высокий процент лиц в сектантских общинах с начальным и незаконченным средним образованием делает оправданным, например, широкое вовлечение верующих в кружки минимума знаний о природе и обществе, народные университеты по разным отраслям знаний. В РСФСР, Белоруссии, на Украине, в Молдавии хорошо зарекомендовали себя лектории на атеистические темы при домохозяйствах и в микрорайонах, вечера вопросов и ответов по естественно-научной проблематике и др. В Черновицкой области, в частности, в начале 70-х гг. было создано около 500 лекториев такого рода. В них насчитывалось свыше 50 тыс. слушателей, включая и многих членов протестантских сект².

Разоблачение эсхатологических концепций может достичь цели только в том случае, если анализ несостоятельности теологических интерпретаций научно-технического и социального прогресса, религиозных пророчеств будет неотделим от пропаганды подлинно научных представлений о будущем общества, о борьбе всех демократических сил за безопасность и международное сотрудничество, мирное будущее народов. Большое значение

в воспитательной работе среди трудящихся имеет яркое и доходчивое раскрытие перспектив революционного обновления мира, содержания, тенденций и характера нашей эпохи, как эпохи перехода от капитализма к социализму. «Самые светлые надежды трудящихся всех стран, — говорится в постановлении ЦК КПСС «О 60-й годовщине Великой Октябрьской социалистической революции», — связаны с социализмом»¹.

Критика религиозно-идеалистических концепций общества будущего предполагает глубокий анализ теоретической и практической несостоятельности мистических попыток «проникновения» за горизонты современности, раскрытие великой преобразующей роли научного марксистско-ленинского учения о перспективах человечества. В эпоху научно-технической революции прогнозирование и планирование выдвигаются в качестве важнейшей предпосылки рационального управления социальными процессами. Высокие темпы развития социалистической экономики, постоянное совершенствование общественных отношений диктуют настоятельную потребность в перманентном предвидении будущего, в рациональном использовании природных ресурсов планеты с учетом дальнейшего роста населения Земли, интересов многих поколений людей.

¹ Тимофеев В. Д. Религия и социальные убеждения верующих трудящихся. — В сб.: Атеизм и религия в современной борьбе идей, с. 111.

² См.: Гаврилюк О. Дарована радість буття. Ужгород, Карпати, 1972, с. 33.

² О 60-й годовщине Великой Октябрьской социалистической революции. Постановление ЦК КПСС от 31 января 1977 года, с. 17.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Первоначальные религиозные учения о «конце мира». Христианская апокалиптика	10
1. Дуалистические вероучения. Эсхатология древнеиранских религий	12
2. Идея посмертного воздаяния в иудаизме и христианстве	21
3. Истоки и традиции библейской апокалиптики	29
4. Эсхатология и хилиазм	44
Глава II. Эволюция социально-эсхатологических идей в протестантизме	53
1. Борьба идейных течений в формирующемся протестантизме	54
2. Концепция земного царства божьего в «либеральной теологии»	63
3. «Ренессанс» эсхатологии в неортодоксии	80
4. Судьбы социального футуризма в новейших школах протестантской теологии	97
Глава III. Современная эсхатология как отражение углубляющегося кризиса буржуазного общества	118
1. Социальные истоки «апокалиптического сознания» и «технического пессимизма»	119
2. Сущность и тенденции нашей эпохи в превратном отражении протестантской теофутурологии	130
3. Реакционная сущность эсхатологии протестантского сектантства	147
4. Проблема «общества будущего» в экуменизме	165
Заключение	183

Петр Григорьевич Голченко

КРИТИКА РЕЛИГИОЗНЫХ КОНЦЕПЦИЙ О «КОНЦЕ МИРА»

Социальные истоки и идейная сущность
христианской эсхатологии

Редактор *В. Т. Пономаренко*
Обложка художника *Б. И. Прищепа*
Художественный редактор *С. В. Анненков*
Технический редактор *Л. В. Свищевская*
Корректор *Ж. Б. Кремса*

Информ. бланк № 4281

Сдано в набор 15.05.78. Подп. в печать 09.02.79.
БР 04089. Формат 84×108/32. Бумага типogr. № 2. Лит. гарн
Выс. печать. 10,08 усл.-печ. л. 10,25 уч.-изд. л.
Тираж 2500 экз. Изд. № 4099. Зак. 2612. Цена 1 р. 50 к.

Головное издательство издательского объединения «Вища школа»,
252054, Киев-54, Гоголевская, 7

Одесская городская типография (цех № 2) управления по делам
издательств, полиграфии и книжной торговли Одесского облисполкома,
270011, Одесса, Ленина, 49

В 1980 году
в издательстве «Вища школа»
выходят книги:

П а р а и л В. А. Высшее научно-техническое образование в США. Язык русский. 13 л. 10 000 экз. 2 р. 30 к.

Книга посвящена критическому анализу современного высшего научно-технического образования в США. В ней рассматриваются виды и структура высших учебных заведений, система академических степеней, организация учебного процесса и формы обучения.

Коллектив авторов под руководством А. Г. Л о б у н ц а. Современный этап социалистического обобществления производства. Язык русский. 12 л. 3000 экз. 2 р. 10 к.

В книге раскрываются основные формы повышения уровня обобществления социалистического производства на современном этапе, изменения в производственных отношениях между производственными объединениями, а также между ними и обществом.

Книги ИО «Вища школа» можно заказать в любом магазине облкниготорга или облпотребсоюза, а также в магазине «Книга—почтой».



1 p. 50 k.

